edward w. said

ORIENTALISM

editura amarcord

Această ediție a fost publicată cu sprijinul
Central European University Translation Project, finanțat de OSI–Zug Foundation, și cu contribuția Center for Publishing Development din cadrul Open Society Institute – Budapesta, precum și a Fundației pentru o Societate Deschisă – România.

Titlul original : Edward W. Said, *Orientalism*
© – 1997. Edward W. Said
© – 2001. Toate drepturile asupra acestei ediții sînt rezervate Editurii AMARCORD, str. Dropiei, nr. 3, sc. B, ap. 5, tel./fax : 056/146.645, 1900 – Timișoara, ROMÂNIA.
e-mail : amarcord@mail.dnttm.ro

Edward W. Said

ORIENTALISM

CONCEPȚIILE OCCIDENTALE DESPRE ORIENT

Traducere de :

Ana ANDREESCU
Doina LICĂ

2 0 0 1

Seria : **CÎMP DESCHIS**

Coperta Seriei : **Cătălin Popa**
Consilier editorial : **Ion Nicolae Anghel**

Aduc mulțumiri următoarelor instituții
pentru permisiunea de a reproduce materiale publicate anterior :

George Allen & Unwin, Ltd. : Extrase din *Subjects of the Day : Being a Selection of Speeches and Writings* de George Nathaniel Curzon.

George Allen & Unwin, Ltd. : Extrase din *Revolution in the Middle East and Other Case Studies, proceedings of a seminar*, editat de P. J. Vatikiotis.

American Jewish Committee : Extrase din *The Return of Islam* de Bernard Lewis, în „Commentary", vol. 61, nr. 1, ianuarie 1976. Retipărit din „Commentary" cu aprobare. Copyright © 1976 the American Jewish Committee.

Basic Books, Inc. : Extrase din *Renan's Philological Laboratory* de Edward W. Said, în *Art, Politics, and Will : Essays in Honor of Lionel Trilling*, editat de Quentin Anderson et al. Copyright © 1977 Basic Books, Inc.

The Bodley Head and McIntosh & Otis, Inc. : Extrase din *Flaubert in Egypt*, trad. și edit. de Francis Steegmuller. Retipărit cu aprobarea lui Francis Steegmuller și The Bodley Head.

Jonathan Cape, Ltd. și The Letters of T. E. Lawrence Trust : Extras din *The Letters of T. E. Lawrence*, editat de David Garnett.

Jonathan Cape, Ltd., The Seven Pillars Trust și Doubleday & Co., Inc. : Extras din *The Seven Pillars of Wisdom : A Triumph* de T. E. Lawrence. Copyright 1926, 1935 Doubleday & Co., Inc.

Doubleday & Co., Inc. și A. P. Watt & Sons, Ltd. : Extras din *Verse* de Rudyard Kipling.

„The Georgia Review" : Extrase din *Orientalism*, care a apărut inițial în „The Georgia Review", primăvara 1977. Copyright © 1977 the University of Georgia.

Harper & Row, Publishers, Inc. : Extras dintr-o poezie de Bornier (1862), citată în *De Lesseps of Suez* de Charles Beatty.

Macmillan & Co., London and Basingstoke : Extrase din *Modern Egypt*, vol. 2, de Evelyn Baring, Lord Cromer.

Macmillan Publishing Co., Inc. : Extras din „Propaganda" de Harold Lasswell, în *The Encyclopedia of the Social Sciences*, editată de Edwin R. A. Seligman, vol. 12, 1934.

Macmillan Publishing Co., Inc. şi A. P. Watt & Sons, Ltd. : Extras din *Byzantium* de William Butler Yeats, în *The Collected Poems*. Copyright 1933 Macmillan Publishing Co., Inc., reînnoit 1961 Bertha Georgie Yeats.

The New York Times Company : Extrase din *Arabs, Islam, and the Dogmas of the West* de Edward W. Said, în „The New York Times Book Review", 31 octombrie 1976. Copyright © 1976 The New York Times Company. Retipărit cu aprobare.

Northwestern University Press : Extras din *The Arab Portrayed* de Edward W. Said, în *The Arab–Israeli Confrontation of June 1967 : An Arab Perspective*, editat de Ibrahim Abu–Lughod. Copyright © 1970 Northwestern University Press.

Prentice–Hall, Inc. : Extras din *The Persians* de Aeschylus, trad. de Anthony J. Podleck. Copyright © 1970 Prentice–Hall, Inc.

The Royal Asiatic Society, Great Britain and Ireland : Extras din *Louis Massignon (1882–1962)*, în „Journal of the Royal Asiatic Society", 1962.

University of California Press : Extrase din *Modern Islam : The Search for Cultural Identity* de Gustave von Grunebaum. Copyright © 1962 the Regents of the University of California.

University of Chicago Press : Extrase din *Modern Trends in Islam* de H. A. R. Gibb.

LUI JANET ŞI IBRAHIM

AVERTISMENT

Citesc despre orientalism de un număr de ani, dar cea mai mare parte a acestei cărți a fost scrisă între 1975 și 1976, perioadă pe care am petrecut-o ca bursier la Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford, California. În acest mic și generos institut am avut norocul nu numai de a fi beneficiat de prezența agreabilă a mai multor colegi, dar și de ajutorul lui Joan Warmbrunn, Chris Hoth, Jane Kielsmeier, Preston Culter și al directorului centrului, Gardner Lindzey. Lista prietenilor, colegilor și studenților care au citit sau ascultat manuscrisul, parțial sau integral, este așa de lungă încît mă încurcă și, acum, cînd manuscrisul devine, în sfîrșit, o carte, probabil că-i încurcă și pe ei. Totuși aș menționa cu recunoștință încurajările, întotdeauna bine–venite, ale lui Janet și Ibrahim Abu–Lughod, Noam Chomsky și Roger Owen, care au urmărit acest proiect de la începutul pînă la definitivarea lui. De asemenea, trebuie să mulțumesc, cu recunoștință, colegilor, prietenilor și studenților pentru interesul, ajutorul și spiritul critic manifestat față de diferite părți ale manuscrisului, deoarece întrebările și discuțiile lor au dat textului o acurateță considerabilă. André Schiffrin și Jeanne Morton de la Pantheon Books au fost editorul și, respectiv, redactorul ideal, s-au chinuit (pentru autor cel puțin, aceasta este expresia) să facă din manuscris un produs inteligent, instructiv și original. Mariam Said ne-a ajutat foarte mult prin cercetările ei asupra istoriei moderne timpurii a instituțiilor orientale. Separat de aceasta, sprijinul ei binevoitor a făcut, cu adevărat, ca bună parte din munca la această carte să fie nu numai plăcută, ci și posibilă.

E. W. S.

New York
septembrie–octombrie 1977

„Ei nu se pot reprezinta singuri, ei trebuie să fie reprezentați."

— Karl Marx, *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte*

„Estul este o carieră."

— Benjamin Disraeli, *Tancred*

INTRODUCERE

I

Într-o vizită la Beirut în timpul teribilului război civil din 1975–1976, un jurnalist francez scria cu regret despre zona distrusă a oraşului că „odată părea a fi aparţinut... Orientului lui Chateaubriand şi Nerval"[1]. Avea, desigur, dreptate în privinţa locului, în special în măsura în care era vorba de un european. Orientul reprezenta mai degrabă o invenţie europeană şi, începînd cu Antichitatea, a fost un loc al idilei, al fiinţelor exotice, al amintirilor şi peisajelor obsedante, al experienţelor remarcabile. Acum, acest loc era pe cale de dispariţie ; într-un fel, se întîmplase deja astfel, timpul său apusese. Probabil părea irelevant că orientalii înşişi aveau ceva de pierdut în acest proces, că şi în vremea lui Chateaubriand şi Nerval orientalii trăiseră acolo şi că acum ei erau cei care sufereau ; principalul aspect pentru vizitatorul european era o reprezentare europeană a Orientului şi a destinului său contemporan, ambii (Orientul şi destinul său) avînd o semnificaţie comună privilegiată pentru jurnalistul francez şi cititorii lui.

Americanii nu vor gîndi la fel despre Orient, care, pentru ei, este mai uşor de asociat cu Orientul Îndepărtat (China şi Japonia, în principal). Spre deosebire de americani, francezii şi britanicii – mai puţin germanii, ruşii, spaniolii, portughezii, italienii, elveţienii – aveau o lungă tradiţie în ceea ce eu voi numi *orientalism*, un fel de a defini Orientul care se bazează pe locul special al acestuia în experienţa vest-europeană. Orientul nu este numai adiacent Europei, el este, de asemenea, locul celor mai mari, mai bogate, mai vechi colonii ale Europei, sursa civilizaţiilor şi a limbilor ei, concurentul ei cultural şi una dintre cele mai

profunde şi mai recurente imagini a Celuilalt. În plus, Orientul a ajutat la definirea Europei (sau a Vestului) ca fiind contrastul propriei imagini, idei, personalităţi, experienţe. Şi totuşi nimic din acest Orient nu e pur şi simplu imaginativ. Orientul este parte integrantă a civilizaţiei şi culturii europene *materiale*. Orientalismul exprimă şi reprezintă această parte, cultural şi ideologic, ca un tip de discurs ce susţine instituţiile, vocabularul, învăţătura, imagistica, doctrinele, chiar şi birocraţia colonială şi stilurile coloniale. În contrast, perceperea Orientului de către americani va părea considerabil mai puţin densă, deşi recentele aventuri japoneze, coreene şi indochineze ar trebui să provoace acum o conştientizare mai sobră, mai realistă a Orientului. Mai mult, rolul politic şi economic extins al americanilor în Orientul Apropiat (Orientul Mijlociu) ridică mari pretenţii în ceea ce priveşte înţelegerea noastră despre acel Orient.

Va fi clar pentru cititor (şi va deveni şi mai clar parcurgînd numeroasele pagini care urmează) că prin orientalism înţeleg mai multe lucruri, toate, după opinia mea, interdependente. Cea mai uşor acceptată definiţie a orientalismului este una academică şi, într-adevăr, ea încă serveşte un număr de instituţii academice. Oricine predă, scrie despre Orient sau cercetează Orientul – şi aceasta se aplică oricui, indiferent dacă e antropolog, sociolog, istoric, filolog – fie în aspectele lui specifice, fie în aspectele lui generale, e un orientalist, iar ceea ce ea sau el face este orientalism. Comparativ cu *studiile orientale* sau cu *studiile zonale*, termenul de *orientalism* este astăzi, într-adevăr, mai puţin folosit de către specialişti, deopotrivă pentru că e prea vag şi general şi pentru că aminteşte de atitudinea de forţă a colonialismului secolului al XIX-lea şi al începutului de secol XX. Totuşi se scriu cărţi, se ţin congrese avînd ca temă centrală „Orientul", la care orientalistul, în „veşminte" vechi sau noi, reprezintă principala autoritate. Problema este că, şi dacă el nu supravieţuieşte cum o făcea odată, orientalismul continuă să trăiască academic prin doctrinele şi tezele sale despre Orient şi oriental.

Legat de această tradiţie academică, ale cărei bogăţii, transmigraţii, specializări şi transmisii sînt parte a subiectului studiului de faţă, există un sens mai general al orientalismului. Orientalismul reprezintă un stil de gîndire bazat pe distincţia ontologică şi epistemologică între „Orient" şi (de cele mai multe ori) „Occident". Astfel, un mare număr de scriitori, printre care poeţi, romancieri, filosofi, analişti politici, economişti, administratori imperiali, au acceptat distincţia de bază dintre Est şi Vest ca un punct de pornire pentru teorii elaborate, scrieri epice, romane, descrieri sociale, consideraţii politice privind Orientul, popoarele

sale, obiceiurile, „spiritul", destinul său şi aşa mai departe. *Acest* orientalism îi poate alătura, să spunem, pe Eschil, Victor Hugo, Dante şi Karl Marx. Puţin mai tîrziu, în introducere, voi trata problemele metodologice pe care le întîlneşti pe un „teren" cu posibilităţi aşa de largi de interpretare precum acesta.

Interacţiunea între semnificaţia academică şi semnificaţia mai mult sau mai puţin imaginativă a termenului de orientalism este constantă şi, începînd cu secolul al XVIII-lea, a existat o trecere considerabilă, destul de disciplinată – poate chiar regulată – între cele două sensuri. Iată că am ajuns la a treia semnificaţie a orientalismului, care este mai exact definită din punct de vedere istoric şi material decît fiecare din celelalte două. Luînd sfîrşitul secolului al XVIII-lea ca un punct de pornire imperfect definit, orientalismul poate fi discutat şi analizat ca instituţia ce se ocupă de Orient – emiţînd judecăţi despre el, autorizînd opinii, descriindu-l, predîndu-l, lămurindu-l, guvernîndu-l : pe scurt, orientalismul ca un stil occidental de dominaţie, de restructurare, de autoritate asupra Orientului. Am considerat util să folosesc aici noţiunea lui Michel Foucault despre discurs, aşa cum îl defineşte el în *Arheologia cunoaşterii* şi în *A supraveghea şi a pedepsi*, pentru a identifica orientalismul. Convingerea mea este că, fără a examina orientalismul ca pe un discurs, nimeni nu poate înţelege vreodată disciplina extrem de sistematică prin care cultura europeană a fost capabilă să conducă – şi chiar să producă – Orientul din punct de vedere politic, sociologic, militar, ideologic, ştiinţific şi imaginativ în perioada post–iluministă. Mai mult, atît de autoritară a fost poziţia orientalismului, încît cred că nimeni dintre cei care au scris, au gîndit, au acţionat asupra Orientului n-ar fi putut să o facă fără să ţină cont de limitele impuse de orientalism gîndirii şi acţiunii. Pe scurt, datorită orientalismului, Orientul nu a fost (şi nu este) un subiect liber de gîndire şi de acţiune. Aceasta nu înseamnă că orientalismul determină unilateral ceea ce poate fi spus despre Orient, ci că există o întreagă reţea de interese la care inevitabil te referi (şi prin urmare în care inevitabil te implici) în orice ocazie în care este vorba de entitatea specială numită „Orient". Cum se întîmplă aceasta e exact ceea ce încearcă să demonstreze cartea de faţă. Ea încearcă, de asemenea, să arate că cultura europeană a cîştigat în tărie şi identitate aşezîndu-se împotriva Orientului ca un fel de surogat şi chiar ca un ego subteran.

Istoric şi cultural, există o diferenţă cantitativă, ca de altfel şi una calitativă, între implicarea franco–britanică în Orient şi – pînă în perioada ascensiunii Americii de după cel de al doilea război mondial – implicarea

tuturor celorlalte puteri europene şi atlantice. De aceea, a vorbi despre orientalism înseamnă a vorbi în primul rînd – deşi nu exclusiv – despre întreprinderile culturale britanice şi franceze, un proiect ale cărui dimensiuni acoperă zone la fel de disparate ca şi imaginaţia însăşi, întreaga Indie şi Levantul, textele biblice şi pămîntul biblic, comerţul cu mirodenii, armatele coloniale şi lunga tradiţie a administraţiei coloniale, un corpus academic formidabil, „experţi" orientali nenumăraţi, un profesorat oriental, un ansamblu complex de idei „orientale" (despotismul oriental, splendoarea, cruzimea, senzualitatea orientală), multe secte estice, filosofii şi înţelepciuni domesticite pentru uzul european – lista putînd fi continuată oarecum la nesfîrşit. Părerea mea e că orientalismul derivă dintr-o apropiere specială între Marea Britanie, Franţa şi Orient, care, pînă la începutul secolului al XIX-lea, a însemnat de fapt numai India şi teritoriile biblice. De la începutul secolului al XIX-lea pînă la sfîrşitul celui de-al doilea război mondial, Franţa şi Marea Britanie au dominat Orientul şi orientalismul, iar de la cel de-al doilea război mondial, America a dominat Orientul şi s-a apropiat de el aşa cum au făcut Franţa şi Marea Britanie cîndva. În afara acestei apropieri, a cărei dinamică este extrem de productivă, chiar dacă demonstrează întotdeauna, prin comparaţie, puterea mai mare a Occidentului (Marea Britanie, Franţa sau America), vine marele corpus de texte pe care le numesc orientaliste.

Ar trebui spus, de îndată, că, în ciuda numărului generos de cărţi şi de autori pe care i-am examinat, există un şi mai mare număr la care pur şi simplu a trebuit să renunţ. Argumentul meu, totuşi, nu depinde nici de un catalog exhaustiv al textelor despre Orient, nici de un set bine delimitat de texte, de autori şi de idei, care împreună compun canonul orientalist. În schimb, m-am bazat pe o alternativă metodologică diferită – al cărei fundament este, într-un sens, un set de generalizări istorice pe care deja le-am făcut în introducere – şi aceasta vreau acum să analizez în detaliu.

II

Am pornit de la premisa că Orientul nu reprezintă o realitate inertă a naturii. Nu este pur şi simplu *acolo*, aşa cum Occidentul însuşi nu este nici el numai un *acolo*. Trebuie să luăm în serios cea mai importantă observaţie a lui Vico, anume că oamenii îşi fac propria istorie, că ceea ce ei pot cunoaşte este ceea ce au făcut, şi să o extindem la geografie : deoarece atît entităţile geografice, cît şi cele culturale – ca să nu mai

amintim entitățile istorice – precum locurile, regiunile, zonele geografice ca „Orientul" și „Occidentul", sînt creația omului. De aceea, la fel de mult ca Vestul însuși, Orientul reprezintă o idee care are o istorie și o tradiție a gîndirii, a imaginarului și a vocabularului, ce i-au conferit realitate și specificitate în raport cu Vestul. Cele două entități geografice se sprijină astfel și, pînă la un punct, se reflectă una pe cealaltă.

Acestea fiind spuse, trebuie făcute unele clarificări. În primul rînd, ar fi greșit să tragem concluzia că Orientul a fost, *în mod fundamental*, o idee sau o construcție mentală fără corespondent în realitate. Cînd Disraeli spune în romanul său *Tancred* că Estul constituie o carieră, el înțelege prin aceasta că interesul față de Est reprezintă ceva ce tinerii strălucitori ai Apusului consideră o pasiune mistuitoare ; afirmația lui nu trebuie interpretată în sensul că Estul este *numai* o carieră pentru vestici. Au existat – și există – culturi și națiuni localizate în Est, și viețile, istoria și obiceiurile lor au o realitate crudă, în mod evident mai profundă decît orice ar putea fi spus despre ele în Vest. În acest sens, studiul de față asupra orientalismului are foarte puține observații de făcut, cu excepția faptului că îl recunoaște în mod tacit. Dar fenomenul orientalismului, așa cum îl studiez eu aici, se ocupă în principal nu de corespondența între orientalism și Orient, ci de consistența internă a orientalismului și de ideile sale despre Orient (Estul în calitate de carieră), în ciuda sau dincolo de orice corespondențe, sau absență a lor, cu un Orient „real". Părerea mea este că afirmația lui Disraeli legată de Est se referă mai ales la acea consistență creată, la acea constelație esențială de idei, ca la un lucru preeminent despre Orient și nu la simpla lui existență, așa cum face Wallace Stevens.

A doua clarificare este că ideile, cultura și istoria nu pot fi înțelese sau studiate serios fără studierea forței lor sau mai precis a configurației puterii lor. A crede că Orientul a fost creat – sau, după cum spun eu, „orientalizat" – și a crede că astfel de lucruri se întîmplă simplu, ca o necesitate a imaginației, înseamnă a fi lipsit de sinceritate. Relația între Occident și Orient reprezintă o relație de putere, de dominație, de grade variate ale unei hegemonii complexe, ceea ce este foarte precis indicat în titlul lucrării *Asia and Western Dominance* a lui K. M. Panikkar[2]. Orientul a fost orientalizat nu numai pentru că s-a descoperit că este „oriental" în toate acele sensuri considerate locuri comune de către europeanul mediu din secolul al XIX-lea, ci și pentru că *putea fi făcut* oriental – aceasta însemnînd obligat să fie oriental. Se acceptă în foarte mică măsură, de exemplu, faptul că întîlnirea lui Flaubert cu o curtezană

egipteană a creat un model de femeie orientală, cu largă influență ; ea nu vorbește niciodată despre ea, nu-și manifestă niciodată emoțiile, viața prezentă sau trecută. *El* este cel care vorbește în locul ei și o reprezintă. El este străin, bogat în comparație cu ea, bărbat, ceea ce constituie realități istorice ale dominației care-i permit nu numai s-o posede fizic pe Kuchuk Hanem, ci și să vorbească în locul ei și să le spună cititorilor în ce fel este ea „tipic orientală". Argumentul meu e că situația de dominație a lui Flaubert în relația cu Kuchuk Hanem nu constituie un exemplu izolat. Ea reprezintă foarte clar modelul de relație între Est și Vest și discursul despre Orient pe care acest model îl face posibil.

Ajungem astfel la cea de a treia clarificare. Nimeni nu trebuie să presupună niciodată că structura orientalismului nu reprezintă altceva decît o structură de minciuni sau de mituri care, dacă ar fi să spunem adevărul despre ele, s-ar risipi pur și simplu în aer. Eu însumi cred că orientalismul este mai valoros ca semn al puterii euro–atlantice asupra Orientului decît ca discurs veridic despre Orient (ceea ce pretinde el a fi în forma sa academică ori savantă). Totuși, ce trebuie să respectăm și să reținem e forța și coeziunea discursului orientalist, legăturile lui foarte strînse cu instituțiile socio–economice și politice și redutabila sa durabilitate. În fond, orice sistem de idei care poate rămîne neschimbat ca înțelepciune transmisibilă (în academii, în cărți, la congrese, în universități și institute pentru străinătate) din perioada lui Ernest Renan de la sfîrșitul anilor 1840 pînă astăzi în Statele Unite trebuie să fie ceva mai formidabil decît o simplă colecție de minciuni. De aceea, orientalismul nu reprezintă o fantezie europeană superficială despre Orient, ci un corpus de teorii și practici, în care, timp de multe generații, s-a investit considerabil. Investiția continuă a făcut ca orientalismul, în calitate de sistem de cunoaștere a Orientului, să devină o grilă acceptată de filtrare a Orientului în conștiința occidentală, la fel cum aceeași investiție a multiplicat – făcînd cu adevărat productive – adevărurile provenind din orientalism și pătrunse în cultura generală.

Gramsci a făcut o distincție analitică utilă între societatea civilă și cea politică, prima fiind formată prin afilieri voluntare (sau cel puțin raționale și necoercitive), cum ar fi școlile, familiile și sindicatele, a doua din instituții ale statului (armata, poliția, birocrația centrală), al căror rol pe arena politică este dominația directă. Cultura, desigur, operează în interiorul societății civile, unde influența ideilor, a instituțiilor și a altor persoane funcționează nu prin dominație, ci prin ceea ce Gramsci numește consens. În orice societate netotalitară, deci, anumite forme

culturale predomină asupra altora, exact cum anumite idei sînt mai influente decît altele ; forma acestei dominații culturale e ceea ce Gramsci identifică drept *hegemonie*, un concept indispensabil pentru orice încercare de a înțelege viața culturală în Occidentul industrializat. Hegemonia sau mai degrabă rezultatul acțiunii hegemoniei culturale asigură orientalismului durabilitatea și forța de care am vorbit pînă acum. Orientalismul nu e departe de ceea ce Denys Hay numește ideea de Europă[3], o noțiune colectivă identificîndu-ne „pe noi" europenii în raport cu toți „acei" ne–europeni, și, într-adevăr, se poate susține că, în cultura europeană, componenta majoră e tocmai ceea ce asigură hegemonia acestei culturi atît în Europa, cît și în afara ei : ideea identității europene ca fiind superioară față de toate popoarele și culturile ne–europene. În plus, există hegemonia ideilor europene despre Orient, reiterînd ele însele superioritatea europeană față de înapoierea orientală, neglijînd de obicei posibilitatea ca un gînditor mai independent sau mai sceptic să aibă păreri diferite asupra acestui subiect.

În mod constant, orientalismul se bazează, în strategia lui, pe această superioritate *poziționalâ* flexibilă, care îl pune pe occidental într-o serie întreagă de relații posibile cu Orientul fără a-și pierde vreodată relativa stare de dominație. Și de ce ar fi fost altfel, în special de-a lungul perioadei de extraordinară ascendență europeană ce ține de la Renașterea tîrzie pînă în prezent? Omul de știință, savantul, misionarul, comerciantul sau soldatul au fost în Orient sau l-au studiat pentru că *au putut fi acolo* sau l-au putut studia, întîmpinînd foarte puțină rezistență din partea acestuia. Cu titlul general de cunoaștere a Orientului și sub umbrela hegemoniei occidentale asupra Orientului în perioada ce a început cu sfîrșitul secolului al XVIII-lea, a apărut un Orient complex, potrivit pentru studiu în academie, pentru expunere în muzeu, pentru reconstrucție în biroul colonial, pentru ilustrare teoretică în teze de antropologie, de biologie, de lingvistică, de rase și de istorie despre omenire și univers, pentru exemplificare a teoriilor economice și sociologice asupra dezvoltării, revoluției, personalității culturale, caracterului național sau religios. În plus, examinarea imaginativă a lucrurilor s-a bazat mai mult sau mai puțin exclusiv pe o conștiință occidentală suverană, din a cărei centralitate necontestată s-a născut o lume orientală, la început pe baza ideilor generale despre cine și ce este un oriental, apoi conform unei logici detaliate, guvernate nu doar de realitatea empirică, ci și de un ansamblu de dorințe, de represiuni, de investiții și de proiecții. Dacă putem indica mari lucrări de orientalism, cu adevărat savante, precum cartea lui Silvestre de Sacy

Chrestomathie arabe sau cartea lui Edward William Lane *Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, trebuie să menționăm și faptul că ideile rasiste ale lui Renan și Gobineau provin din același impuls ca și numeroasele romane pornografice victoriene (vezi analiza lui Steven Marcus la *The Lustful Turk*[4]).

Și totuși, trebuie să ne întrebăm continuu dacă ceea ce contează în orientalism este grupul general de idei ce domină lumea materială – idei despre care cine ar putea să nege că sînt impregnate cu doctrine ale superiorității europene, cu variate forme de rasism, de imperialism etc., cu concepții dogmatice privind „orientalul" ca un tip de abstracție ideală și imobilă? – sau lucrările mult mai variate produse de nenumărați scriitori individuali, care ar putea fi considerați exemple individuale de autori ce se ocupă de studiul Orientului. Într-un sens, cele două alternative, cea generală și cea particulară, reprezintă cu adevărat două perspective asupra aceluiași material : în ambele situații, se intră în relație cu pionieri în domeniu, ca William Jones, cu artiști de renume, ca Nerval sau Flaubert. Și de ce nu ar fi posibil să se folosească ambele perspective deodată sau una după alta? Nu este evident pericolul de distorsionare (tocmai de tipul spre care a înclinat întotdeauna orientalismul academic) dacă se menține în mod sistematic fie nivelul prea general, fie nivelul prea specific al descrierii?

Teama mea se îndreaptă în două direcții, distorsionarea și lipsa de acuratețe, sau mai degrabă acel gen de lipsă de acuratețe produs de o generalizare prea dogmatică și de o focalizare precisă prea pozitivistă. Încercînd să rezolv aceste probleme, am încercat să rezolv trei aspecte principale ale propriei mele realități contemporane, ce par a indica soluția dificultăților metodologice sau de perspectivă despre care am discutat, dificultăți ce l-ar putea forța pe cercetător, în primă instanță, să scrie o polemică dură la un nivel de descriere atît de general, încît să nu merite efortul, sau, în ultimă instanță, să scrie o serie de analize atît de detaliate și de atomizate, încît să se piardă liniile generale de forță. Cum să recunoști atunci individualitatea și să o reconciliezi cu contextul ei inteligent, și deloc pasiv sau pur și simplu dictatorial, general și hegemonic?

III

Am menționat trei aspecte ale realității mele contemporane : trebuie să le explic și să le expun pe scurt, în așa fel încît să se înțeleagă cum am

ajuns la o anumită linie a cercetării şi a scrisului.

1. *Distincţia între cunoaşterea pură şi cea politică.* E foarte uşor să argumentezi că cunoştinţele despre Shakespeare sau despre Wordsworth nu sînt politice, în vreme ce cunoştinţele despre China contemporană sau Uniunea Sovietică sînt. Desemnarea mea oficială şi profesională este de „umanist", un titlu ce indică ştiinţele umaniste ca domeniu de studiu şi, prin urmare, eventualitatea improbabilă de a exista implicaţii politice în ceea ce fac eu în domeniul respectiv. Desigur, toate aceste catalogări şi toţi aceşti termeni sînt prea puţin nuanţaţi aici, dar adevărul general spre care ţintesc este, cred eu, bine înţeles. Justificarea afirmaţiei că un umanist ce scrie despre Wordsworth sau un editor a cărui specialitate este Keats nu e implicat în nimic politic o constituie faptul că el nu pare a avea o acţiune politică directă asupra realităţii de zi cu zi. Un cercetător al cărui domeniu este economia sovietică lucrează într-o zonă cu încărcătură puternică, de care guvernul e foarte interesat, iar ceea ce el ar putea produce prin studii sau propuneri va fi folosit de politicieni, de oficiali guvernamentali, de economişti instituţionalizaţi, de experţi ai serviciilor secrete. Distincţia între „umanişti" şi persoanele a căror activitate are implicaţii strategice sau semnificaţii politice poate fi accentuată afirmînd că, în cazul celor dintîi, culoarea ideologică e o chestiune de importanţă minoră pentru politic (deşi probabil esenţială pentru colegii din domeniu, care pot obiecta faţă de stalinismul, fascismul sau liberalismul său prea larg), în timp ce ideologia celor din a doua categorie se împleteşte cu materia sa – într-adevăr, economia, politica şi sociologia reprezintă ştiinţe ideologice în concepţia academică modernă – şi de aceea e considerată dintru început ca fiind „politică".

Totuşi, condiţia determinantă impusă celor mai multe cunoştinţe produse în Occidentul contemporan (şi vorbesc aici mai ales de Statele Unite) este ca ele să fie non–politice, adică savante, academice, imparţiale, aflate deasupra credinţelor partizane sau doctrinare înguste. Teoretic, se poate accepta o asemenea ambiţie, dar în practică realitatea e mult mai problematică. Nimeni nu a descoperit vreodată o metodă de a-l despărţi pe savant de împrejurările vieţii reale, de apartenenţa sa (conştientă sau inconştientă) la o clasă, la un set de credinţe, la o poziţie socială, sau de situaţia simplă de a fi membru al unei societăţi. Aceste aspecte continuă să afecteze ceea ce face el din punct de vedere profesional, chiar dacă, destul de natural, activitatea sa de cercetare şi rezultatele ei încearcă într-adevăr să atingă un nivel de libertate relativă faţă de inhibiţiile şi restricţiile realităţii brute, de zi cu zi. Toate acestea deoarece cunoştinţele

sînt mai puțin parțiale decît individul (cu împrejurările complicate și tulburătoare ale vieții sale) care le produce. Și totuși, aceste cunoștințe nu sînt, în consecință, automat non–politice.

Dacă discuțiile de literatură sau de filologie clasică sînt încărcate cu o semnificație politică – sau au o semnificație politică directă – este o chestiune foarte largă, pe care am încercat să o tratez detaliat în altă parte[5]. Acum sînt interesat să sugerez felul cum consensul general liberal în privința afirmației că „adevărata" cunoaștere este fundamental non–politică (respectiv, cunoașterea declarat politică nu e cunoaștere „adevărată") ascunde existența împrejurărilor politice riguros organizate, dar mascate, în momentul producerii cunoașterii. Nimeni nu e ajutat să înțeleagă acest lucru astăzi, cînd adjectivul „politic" este folosit ca instrument de discreditare a oricărei activități ce îndrăznește să violeze protocolul pretinsei obiectivități suprapolitice. Putem spune, în primul rînd, că societatea civilă recunoaște o gradare a importanței politice în diferitele domenii ale cunoașterii. Într-o oarecare măsură, importanța politică atribuită unui domeniu vine din posibilitatea transpunerii lui directe în termeni economici ; dar, într-un grad mai mare, importanța politică vine din apropierea unui domeniu de sursele depistabile de putere din societatea politică. Astfel, un studiu economic privind potențialul energetic sovietic pe termen lung și efectul său asupra capacității militare e mai probabil să fie aprobat de Ministerul Apărării și, ca urmare, să capete un fel de statut politic, imposibil pentru un studiu privind creația de început a lui Tolstoi, finanțat în parte de o fundație. Totuși, ambele lucrări fac parte din ceea ce societatea civilă consideră a fi domeniu similar, studiile rusești, chiar dacă o lucrare poate fi făcută de un economist foarte conservator, iar cealaltă de un istoric literar radical. Părerea mea este că „Rusia", ca subiect general, are prioritate din punct de vedere politic față de distincții mai interesante, cum ar fi „economia" și „istoria literară", pentru că societatea politică, în sensul dat de Gramsci, atinge domenii ale societății civile, precum cel academic, și le copleșește cu semnificații de o importanță directă pentru ea.

Nu vreau să duc discuția aceasta mai departe pe teren teoretic general : mi se pare că valoarea și credibilitatea cazului meu pot fi demonstrate printr-o abordare mai specifică, de exemplu în felul în care Noam Chomsky studiază legătura indirectă între războiul din Vietnam și noțiunea de academism obiectiv, așa cum a fost aplicată pentru a denumi cercetarea militară sponsorizată de stat[6]. Acum, pentru că Marea Britanie, Franța și recent Statele Unite reprezintă puteri imperiale, societățile lor politice

impun societăților lor civile un sentiment al urgenței, o infuzie politică directă, acolo unde și ori de cîte ori este vorba de chestiuni ce țin de interesele lor imperiale în afara propriilor granițe. Mă îndoiesc că este controversată, de exemplu, afirmația că un englez aflat în India sau în Egipt la sfîrșitul secolului al XIX-lea avea vreun interes față de acele țări, care, pentru el, nu depășeau niciodată statutul de colonii britanice. Această afirmație poate părea diferită de afirmația că toate cunoștințele academice despre India și Egipt sînt, într-un fel, atinse și impregnate, chiar violate de faptul politic brut, și totuși *asta spun eu* în studiul de față despre orientalism. Căci, dacă e adevărat că nici un produs al cunoașterii în științele umaniste nu poate ignora sau nega vreodată implicarea autorului său, ca subiect uman, în propriile-i circumstanțe, atunci trebuie să fie adevărat și faptul că, pentru un european sau un american ce studiază Orientul, nu poate exista negarea principalelor circumstanțe ale actualității *lui* : că el se confruntă cu Orientul în primul rînd ca european sau ca american, și doar în al doilea rînd ca individ. Iar a fi european sau american într-o asemenea situație nu este în nici un caz un fapt oarecare. A însemnat și înseamnă a fi conștient, oricît de vag, că aparții unei puteri cu interese bine definite în Orient și, ce e mai important, că aparții unei zone a globului cu o istorie clară a implicării în Orient încă de pe vremea lui Homer.

Exprimate astfel, aceste actualități politice sînt încă prea inexacte și prea generale pentru a fi cu adevărat interesante. Oricine ar fi de acord cu ele, fără a accepta neapărat și că ele însemnau foarte mult, de exemplu, pentru Flaubert pe cînd scria *Salammbô* sau pentru H. A. R. Gibb pe cînd scria *Modern Trends in Islam*. Problema e că există o distanță prea mare între faptele dominante importante, așa cum le-am descris, și detaliile vieții de zi cu zi care guvernează disciplina minuțioasă a unui roman sau a unui text academic, pe măsură ce e scris fiecare. Totuși, dacă eliminăm din start ideea că faptele „mari", precum dominația imperială, pot fi aplicate mecanic și determinist unor probleme complexe, cum ar fi cultura și ideile, atunci vom începe să abordăm un gen interesant de studiu. Opinia mea este că interesul față de Orient din partea europenilor și a americanilor a fost politic, conform unor aspecte istorice evidente, menționate aici, dar cultura e cea care a creat acest interes, a acționat dinamic, asemenea rațiunilor politice, economice și militare brute, pentru a face din Orient locul variat și complicat care, în mod evident, și era în domeniul denumit de mine orientalism.

De aceea, orientalismul nu reprezintă un simplu subiect sau domeniu politic, reflectat pasiv de cultură, cercetare sau instituții ; el nu este nici

o colecție cuprinzătoare și difuză de texte despre Orient ; și nici reprezentarea și expresia vreunui infam complot imperialist „occidental" de supunere a lumii „orientale". Este mai degrabă o *distribuire* a conștiinței geopolitice în texte erudite, estetice, economice, sociologice, istorice și filologice ; este o *elaborare* nu doar a unei distincții geografice de bază (lumea se compune din două jumătăți inegale, Orientul și Occidentul), ci și a unei întregi serii de „interese" pe care, prin mijloace precum descoperirea științifică, reconstrucția filologică, analiza psihologică, descrierea geografică și sociologică, nu doar le creează, ci le și menține ; mai degrabă *este* decît exprimă o anumită *voință* sau *intenție* de a înțelege, în unele cazuri de a controla, a manipula, chiar a încorpora, ceea ce constituie o lume evident diferită (sau alternativă și nouă) ; e, mai presus de orice, un discurs care nu se află, sub nici o formă, în relație directă cu puterea politică, ci mai degrabă este produs și există într-un schimb inegal cu variate tipuri de putere, structurat, pînă la un punct, de schimbul cu puterea politică (precum o instituție colonială sau imperială), cu puterea intelectuală (precum științele dominante, lingvistica sau anatomia comparată, sau orice științe politice moderne), cu puterea culturală (precum convențiile și canoanele gustului, textelor, valorilor), cu puterea morală (precum ideile despre ce facem „noi" și ce nu pot face sau înțelege „ei" așa cum putem „noi"). Într-adevăr, argumentul meu real e că orientalismul este – și nu doar reprezintă – o dimensiune considerabilă a culturii politico–intelectuale moderne și, ca atare, are mai puțin de a face cu Orientul decît cu lumea „noastră".

Pentru că orientalismul e un fapt cultural și politic, înseamnă că el nu există într-un fel de vid arhivistic ; chiar din contră, cred că se poate arăta că ceea ce se gîndește, se spune sau chiar se face în legătură cu Orientul urmează (probabil se întîlnește cu) anumite direcții distincte și intelectual cognoscibile. Și aici se poate vedea acționînd un grad considerabil de nuanțare și de elaborare, ca și acela dintre presiunile suprastructurale mari și detaliile compoziției, faptele textualității. Majoritatea umaniștilor sînt, cred eu, extrem de mulțumiți de teoria că textele există în context, că există noțiunea de intertextualitate, că presiunea convențiilor, a predecesorilor și a stilurilor retorice limitează ceea ce Walter Benjamin numea odată „suprasolicitarea persoanei productive în numele... principiului «creativității»", în care se consideră că poetul, singur cu sine însuși și în afara spiritului său pur, și-a dus la bun sfîrșit opera[7]. Totuși, există o reținere în a permite constrîngerilor politice, instituționale și ideologice să acționeze la fel asupra autorului individual. Un umanist

va considera un lucru interesant pentru orice interpret al lui Balzac faptul că el a fost influențat în *Comedia umană* de conflictul între Geoffroy Saint–Hilaire și Cuvier, dar se resimte în mod vag că același gen de presiune a unui monarhism profund reacționar asupra lui Balzac îi scade „geniul" literar și îl face, prin urmare, mai puțin demn de a fi studiat serios. În mod similar – după cum a indicat neîncetat Harry Bracken – filosofii vor discuta despre Locke, Hume și empirism fără a ține seama că există o legătură explicită la acești scriitori clasici între doctrinele lor „filosofice" și teoria rasială, justificările sclaviei sau argumentele exploatării coloniale[8]. Acestea sînt căi destul de obișnuite prin care cercetarea contemporană se păstrează pură.

Poate este adevărat că majoritatea încercărilor de implicare a culturii în politică au fost grosolan iconoclaste ; poate și interpretarea socială a literaturii în domeniul meu pur și simplu nu a ținut pasul cu progresul tehnic enorm din analiza textuală detaliată. Dar nu există cale de ieșire din situația creată de faptul că studiile literare în general și teoreticienii marxiști americani în particular au evitat efortul de a umple golul dintre nivelul suprastructural și cel de bază în cercetarea textuală, istorică ; cu altă ocazie, am mers atît de departe încît am spus că instituția literar–culturală ca întreg a interzis studiul serios al imperialismului și al culturii[9]. Pentru că orientalismul te confruntă direct cu această chestiune – adică să înțelegi că imperialismul politic guvernează un întreg domeniu de studiu, imaginația și instituțiile academice – în așa fel încît face din evitarea sa o imposibilitate intelectuală și istorică. Totuși, va rămîne mecanismul permanent de salvare, care constă în a afirma că un erudit literar și un filosof, de exemplu, au studii de literatură și, respectiv, de filosofie, nu de politică sau de analiză ideologică. Cu alte cuvinte, argumentul specialistului poate contribui destul de eficient la blocarea perspectivei mai largi și, după părerea mea, mai serioase din punct de vedere intelectual.

Mi se pare că aici e de dat un răspuns simplu, format din două părți, cel puțin în ceea ce privește studiul imperialismului și al culturii (sau al orientalismului). În primul rînd, aproape fiecare scriitor din secolul al XIX-lea (și același lucru este destul de adevărat în legătură cu scriitorii din perioadele anterioare) a fost extrem de conștient de realitatea imperiului : acesta reprezintă un subiect nu prea bine studiat, dar nu-i va lua mult timp unui specialist modern ce se ocupă de perioada victoriană ca să admită că eroi culturali liberali precum John Stuart Mill, Arnold, Carlyle, Newman, Macaulay, Ruskin, George Eliot și chiar Dickens aveau

păreri bine definite despre rase şi imperialism, care pot fi uşor găsite în scrierile lor. Astfel, chiar şi un specialist trebuie să accepte ideea că Mill, de exemplu, a spus limpede în *On Liberty* şi în *Representative Government* că teoriile sale nu se pot aplica Indiei (el fusese, în fond, funcţionar în Departamentul pentru India o bună parte din viaţă) deoarece indienii sînt inferiori din punct de vedere al civilizaţiei, dacă nu şi al rasei. Acelaşi gen de paradox se găseşte la Marx, după cum voi încerca să demonstrez în această carte. În al doilea rînd, a crede că politica în forma imperialismului are legătură cu producţia literară, academică, cu teoria socială şi cu scrierile istorice nu este deloc echivalent cu a spune că, prin urmare, cultura constituie un lucru degradat şi denigrat. Dimpotrivă, intenţia mea e de a spune că putem înţelege mai bine persistenţa şi durabilitatea unor sisteme hegemonice precum cultura, atunci cînd realizăm că impunerea unor constrîngeri interne asupra scriitorilor şi gînditorilor este *productivă*, nu unilateral inhibitoare. Aceasta este ideea pe care Gramsci, cu siguranţă, şi Foucault şi Raymond Williams, fiecare în felul său, au încercat s-o ilustreze. Chiar şi Williams, în *The Long Revolution*, într-o pagină sau două despre „foloasele imperiului", ne spune mai multe cu privire la bogăţia culturală a secolului al XIX-lea decît multe volume de analize textuale ermetice[10].

De aceea, eu studiez orientalismul ca pe un schimb dinamic între autorii individuali şi concepţiile politice ample formulate de cele trei mari imperii – cel britanic, cel francez şi cel american – în al căror teritoriu intelectual şi imaginativ s-a scris. Ceea ce mă interesează cel mai mult pe mine în calitate de cercetător nu este realitatea politică în mare, ci detaliul, după cum ceea ce ne interesează efectiv la cineva ca Lane sau ca Flaubert sau ca Renan nu e adevărul indiscutabil (pentru el) că occidentalii sînt superiori orientalilor, ci rezultatul profund prelucrat şi adaptat al muncii sale detaliate în spaţiul foarte larg deschis de acest adevăr. Trebuie doar să ne amintim că lucrarea lui Lane *Manners and Customs of the Modern Egyptians* este o operă clasică de observaţie istorică şi antropologică datorită stilului ei, detaliilor extrem de inteligente şi de interesante, nu datorită reflecţiilor simple asupra superiorităţii rasiale, pentru a înţelege ceea ce afirm eu aici.

Tipurile de probleme puse de orientalism sînt deci următoarele : Ce alte feluri de energii intelectuale, estetice, academice şi culturale au condus la crearea unei tradiţii imperialiste precum cea orientalistă? Cum au făcut filologia, lexicografia, istoria, biologia, teoria politică şi cea economică, romanul şi poezia să ajungă în serviciul concepţiei imperialiste

despre lume a orientalismului? Ce schimbări, adaptări, purificări, chiar revoluții, au avut loc în interiorul orientalismului? Care e sensul cuvintelor originalitate, continuitate, individualitate, în acest context? Cum se transmite sau se reproduce orientalismul de la o epocă la alta? În sfîrșit, cum putem trata fenomenul cultural, istoric al orientalismului ca pe un fel de *activitate umană dorită* – nu ca pe un simplu raționament necondiționat – în toată complexitatea sa istorică, în detaliu și în întreaga sa valoare, fără a pierde, în același timp, din vedere alianța dintre activitatea culturală, tendințele politice, stat și realitățile specifice ale dominației? Guvernat de asemenea concepții, un studiu umanist se poate raporta în mod responsabil la politică *și* la cultură. Dar aceasta nu înseamnă că un asemenea studiu stabilește o regulă rigidă privind relația între cunoaștere și politică. Argumentul meu este că fiecare cercetare umanistă trebuie să formuleze natura acestei legături în contextul specific al studiului, subiectului și împrejurărilor sale istorice.

2. *Problema metodologiei.* Într-o carte anterioară, am meditat mult și am analizat importanța metodologică, pentru cercetarea în științele umaniste, a găsirii și formulării unui prim pas, a unui punct de plecare, a unui principiu de început[11]. O lecție majoră pe care am învățat-o și pe care am încercat s-o prezint a fost aceea că nu există un punct de plecare pur și simplu dat sau disponibil : începuturile trebuie făcute pentru fiecare proiect în așa fel încît să *permită* ceea ce rezultă din ele. Nu am trăit (cu ce succes – sau eșec – nu știu exact) nicăieri în experiența mea mai conștient decît în studiul acesta asupra orientalismului dificultatea unei astfel de lecții. Ideea de început, de fapt actul începutului, implică neapărat un act de delimitare prin care ceva este separat de marea masă și făcut să însemne, și să fie, un punct de pornire, un început ; pentru cel ce studiază textele, o asemenea noțiune de delimitare inițială e ideea de *problematică* a lui Louis Althusser, o unitate specifică, determinată, a unui text sau grup de texte, ce se evidențiază prin analiză[12]. Totuși, în cazul orientalismului (spre deosebire de cazul textelor lui Marx, studiate de Althusser), nu se pune doar problema găsirii unui punct de plecare, sau a problematicii, ci și aceea de a stabili care texte, autori și perioade sînt cele mai potrivite pentru studiu.

Mi s-a părut stupid să încerc o istorie narativă de tip enciclopedic a orientalismului, în primul rînd deoarece, dacă principiul meu călăuzitor urma să fie „ideea europeană despre Orient", nu ar fi existat de fapt nici o limită în ceea ce privește materialul cu care ar fi trebuit să lucrez ; în al doilea rînd deoarece modelul narativ însuși nu se potrivea cu intențiile

mele descriptive şi politice ; în al treilea rînd deoarece, în cărţi ca *La Renaissance orientale* a lui Raymond Schwab, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfag des 20. Jahrhunderts* a lui Johann Fück şi, mai recent, *The Matter of Araby in Medieval England* de Dorothee Metlitzki[13], există deja lucrări enciclopedice despre unele aspecte ale întîlnirii dintre european şi oriental, care fac ca sarcina criticului, în contextul politic şi intelectual general schiţat mai sus, să fie diferită.

Rămîne problema aducerii la nişte dimensiuni rezonabile a unei arhive extrem de bogate şi, ce e mai important, schiţarea unui gen de ordine intelectuală în acel grup de texte, fără a urma, simultan, o ordine stupid cronologică. Punctul meu de plecare a fost deci experienţa britanică, franceză şi americană în privinţa Orientului, considerată în ansamblul ei, ceea ce a făcut posibilă această experienţă, pe un fond istoric şi intelectual, ceea ce a reprezentat calitatea şi caracterul experienţei. Din motive pe care le voi discuta îndată, am limitat acel deja limitat (dar încă dezordonat şi mare) set de probleme la experienţa anglo–franco–americană a arabilor şi a islamului, care timp de aproape o mie de ani au semnificat împreună Orientul. Imediat după aceea, o mare parte a Orientului părea a fi fost eliminată – India, Japonia, China şi alte zone ale Orientului Îndepărtat – nu pentru că regiunile respective nu erau importante (în mod evident, erau importante), ci pentru că se poate discuta experienţa Europei în Orientul Apropiat sau în islam separat de experienţa în Orientul Îndepărtat. Totuşi, în anumite momente ale acelei istorii generale a interesului european faţă de Est, anumite părţi ale Orientului, ca Egiptul, Siria şi Arabia, nu pot fi analizate fără a studia şi implicarea Europei în zonele mai îndepărtate, dintre care Persia şi India sînt cele mai importante ; un caz notabil este legătura între Egipt şi India în ceea ce priveşte Marea Britanie în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea. În mod similar, rolul Franţei în descifrarea Zend–Avestei, preeminenţa Parisului ca un centru de studii sanscrite în primul deceniu al secolului al XIX-lea, faptul că interesul manifestat de Napoleon faţă de Orient a fost condiţionat de conştientizarea de către el a rolului Marii Britanii în India : toate aceste interese în legătură cu Orientul Îndepărtat au influenţat direct atracţia Franţei faţă de Orientul Apropiat, islam şi arabi.

Marea Britanie şi Franţa au dominat bazinul estic al Mediteranei aproximativ de la sfîrşitul secolului al XVII-lea. Totuşi, discutarea acestei dominaţii şi a acestui interes sistematic nu e corectă în ceea ce priveşte *(a)* contribuţiile importante la orientalism ale Germaniei, Italiei, Rusiei, Spaniei şi Portugaliei, şi *(b)* faptul că unul dintre principalele impulsuri

de a studia Orientul în secolul al XVIII-lea a fost revoluția studiilor biblice, stimulate de pionieri precum Episcopul Lowth, Eichhorn, Herder și Michaelis, fiecare dintre ei interesant în alt mod. În primul rînd, a trebuit să mă concentrez riguros asupra materialului franco–britanic și apoi american, pentru că părea inexorabil de adevărat nu numai că Marea Britanie și Franța au fost națiunile–pionier în Orient și în studiile orientale, ci și că pozițiile acestea de avangardă erau deținute în virtutea celor două mari rețele coloniale din istoria anterioară secolului al XX-lea ; poziția Americii în Orient de la cel de-al doilea război mondial a ocupat – cred, destul de timid – locurile excavate de cele două puteri europene. Apoi mai cred că simpla calitate, consistență și cantitate a scrierilor britanice, franceze și americane despre Orient le ridică deasupra lucrărilor fără îndoială cruciale aparținînd Germaniei, Italiei, Rusiei etc. Dar consider că este adevărat și faptul că pașii majori în studiile orientale au fost făcuți întîi de Marea Britanie și de Franța, și apoi aprofundați de Germania. Silvestre de Sacy, de exemplu, nu a fost doar primul orientalist european modern, reprezentant al unei instituții și care s-a ocupat de islam, de literatura arabă, de religia druză și de Persia sassanidă ; el a fost și profesorul lui Champollion și al lui Franz Bopp, fondatorul lingvisticii comparate germane. O pretenție asemănătoare privind prioritatea și preeminența ulterioară poate fi ridicată de William Jones și Edward William Lane.

În al doilea rînd – și aici minusurile studiului meu despre orientalism sînt amplu reparate – există cîteva lucrări recente importante despre cadrul cercetărilor biblice de la începuturile a ceea ce eu numesc orientalism modern. Cel mai bun și mai relevant este impresionantul studiu al lui E. S. Shaffer *„Kubla Khan" and the Fall of Jerusalem*[14], un studiu indispensabil asupra originilor romantismului și a activității intelectuale ce-i anunță pe Coleridge, Browning și George Eliot. Într-o oarecare măsură, lucrarea lui Shaffer definitivează schița propusă de Schwab, prezentînd materialul relevant ce se găsește la cercetătorii germani ai Bibliei și utilizînd acest material pentru a interpreta, în mod inteligent și întotdeauna interesant, opera a trei scriitori britanici de seamă. Totuși, ceea ce lipsește din carte e un anumit simț al limitei politice, precum și ideologice, impuse subiectului oriental de către scriitorii britanici și francezi de care mă ocup în principal ; în plus, spre deosebire de Shaffer, eu încerc să elucidez evoluțiile ulterioare ale orientalismului academic și ale celui literar, ce se referă la relația între orientalismul britanic și francez, pe de o parte, și apariția unui imperialism de tip explicit colonial, pe de altă parte. Mai

doresc apoi să arăt cum toate aceste teme de început sînt reproduse mai mult sau mai puțin în orientalismul american de după cel de-al doilea război mondial.

Totuși, e posibil să existe un aspect neclar în studiul meu, acolo unde, cu excepția unei referiri ocazionale, nu tratez exhaustiv evoluțiile germane de după perioada inaugurală, dominată de Sacy. Orice lucrare care încearcă să ofere o înțelegere a orientalismului academic și acordă prea puțină atenție savanților ca Steinthal, Müller, Becker, Goldziher, Brockelmann, Nöldeke – pentru a menționa doar cîțiva – trebuie criticată, iar eu mă critic pe mine însumi. Regret în mod special că nu am luat în considerare marele prestigiu științific pe care l-a avut cercetarea germană la mijlocul secolul al XIX-lea, și a cărui neglijare a servit la acuzarea savanților insulari britanici de către George Eliot. Mă refer la portretul de neuitat făcut de Eliot domnului Casaubon în *Middlemarch*. Una dintre cauzele pentru care Casaubon nu își poate termina lucrarea „Cheia tuturor mitologiilor" este, după părerea tînărului său văr Will Ladislaw, faptul că el nu e familiarizat cu cercetarea germană. Căci Casaubon nu numai că a ales un subiect cu „aspecte labile, ca și chimia : descoperirile noi introduc mereu alte puncte de vedere", el și-a asumat o sarcină similară unei combateri a tezelor lui Paracelsus, deoarece „el nu este un orientalist, știi și dumneata"[15].

Eliot nu greșea sugerînd că, în jurul anului 1830, cînd are loc acțiunea din *Middlemarch*, cercetarea germană își atinsese pe deplin preeminența europeană. Totuși, niciodată în cercetarea germană din primele două treimi ale secolului al XIX-lea nu s-a putut crea o relație mai strînsă între orientaliști și un interes *național*, susținut și de durată, față de Orient. În Germania nu exista nimic similar prezenței anglo–franceze în India, Levant, Africa de Nord. În plus, Orientul german a fost aproape exclusiv un Orient savant sau cel puțin clasic : el a constituit subiect de poezie, de proză fantastică și chiar de roman, dar nu a fost niciodată real, așa cum au fost reale Egiptul și Siria pentru Chateaubriand, Lane, Lamartine, Burton, Disraeli sau Nerval. Este oarecum semnificativ faptul că cele două renumite lucrări germane despre Orient, *Westöstlicher Diwan* a lui Goethe și *Über die Sprache und Weisheit der Indier* a lui Friedrich Schlegel, s-au bazat pe o călătorie pe Rin și, respectiv, pe orele petrecute în bibliotecile din Paris. Ce a făcut cercetarea germană asupra Orientului a fost să perfecționeze tehnici aplicate textelor, miturilor, ideilor și limbilor, adunate aproape ad litteram din Orient de Marea Britanie și de Franța imperială.

Totuşi, ceea ce orientalismul german avea în comun cu orientalismul anglo–francez şi apoi cu cel american era un fel de *autoritate* intelectuală asupra Orientului în cultura occidentală. Această autoritate trebuie să fie în mare măsură subiect pentru orice descriere a orientalismului, şi aşa este în studiul de faţă. Numele însuşi de *orientalism* sugerează un gen de competenţă serioasă şi poate plicticoasă ; cînd îl aplic cercetătorilor sociali americani moderni (deoarece ei nu-şi spun orientalişti, utilizarea de către mine a acestui cuvînt e anormală), o fac pentru a atrage atenţia asupra modului în care experţii în Orientul Mijlociu pot încă să utilizeze vestigiile poziţiei intelectuale a orientalismului din Europa secolului al XIX-lea.

Nu este nimic misterios sau natural legat de autoritate. Ea e creată, iradiază, se răspîndeşte ; e instrumentală, persuasivă ; are un statut, stabileşte canoane de gust şi de valoare ; nu poate fi distinsă de anumite idei pe care le califică drept adevărate şi de tradiţii, percepţii şi judecăţi pe care le formează, le transmite, le reproduce. Mai presus de orice, autoritatea poate, şi chiar trebuie, să fie analizată. Toate aceste atribute ale autorităţii se aplică orientalismului şi ceea ce fac eu, în mare măsură, în studiul de faţă, este să descriu atît autoritatea istorică în orientalism, cît şi autorităţile personale din orientalism.

Principalele mele mijloace metodologice pentru studierea autorităţii sînt aici ceea ce se poate numi *poziţia strategică*, un mod de descriere a poziţiei autorului într-un text referitor la materialul oriental despre care scrie, şi *formaţia strategică*, un mod de analizare a relaţiei între texte şi a felului în care grupuri de texte, tipuri de texte, chiar genuri de texte, dobîndesc consistenţă, densitate şi putere de referinţă între ele şi în cultură, în general. Utilizez noţiunea de strategie doar pentru a identifica problema cu care s-a confruntat oricine scrie despre Orient : cum să-l găseşti, cum să-l abordezi, cum să nu te laşi înfrînt sau copleşit de sublimul său, de anvergura sa, de dimensiunile sale fantastice. Oricine scrie despre Orient trebuie să-şi stabilească poziţia faţă de acesta ; transpusă în text, o asemenea poziţie include tipul de voce narativă pe care o adoptă, tipul de structură pe care o construieşte, tipurile de imagini, teme, motive, care circulă în text – toate adăugîndu-se la modalităţile deliberate de a te adresa cititorului, de a limita Orientul şi, în final, de a-l reprezenta sau de a vorbi în numele său. Nimic din toate acestea nu se întîmplă totuşi în mod abstract. Oricine scrie despre Orient (şi e adevărat chiar şi în cazul lui Homer) îşi asumă un precedent oriental, cunoştinţe anterioare despre Orient, la care se referă şi pe care se bazează. În plus, fiecare lucrare

despre Orient *se afiliază* la alte lucrări, la publicul interesat, la instituții, la Orientul însuși. Ansamblul relațiilor între lucrări, public și unele aspecte particulare ale Orientului constituie de aceea o formație analizabilă – de exemplu, cea a studiilor filologice, a antologiilor de extrase din literatura orientală, a cărților de călătorii, a prozei fantastice orientale – a cărei prezență în timp, în discurs, în instituții (școli, biblioteci, servicii străine) îi conferă putere și autoritate.

Este clar, sper, că interesul meu față de autoritate nu atrage după sine analiza a ceea ce se ascunde în textul orientalist, ci mai degrabă analiza explicitului textului, a exteriorității sale față de ceea ce descrie. Nu cred că ideea aceasta poate fi supraaccentuată. Orientalismul se bazează pe exterioritate, adică pe faptul că orientalistul, poet sau cercetător, face Orientul să vorbească, descrie Orientul, îi dezleagă misterele în fața Occidentului. Nu-l interesează niciodată Orientul decît ca primă cauză a ceea ce spune. Ceea ce spune și ceea ce scrie, în virtutea faptului că e spus sau scris, e menit să arate că orientalistul se află în afara Orientului, atît ca o realitate existențială, cît și ca una morală. Principalul rezultat al acestei exteriorități este desigur reprezentarea : încă din vremea piesei *Perșii* de Eschil, Orientul e transformat dintr-un altceva îndepărtat și adesea amenințător în figuri relativ familiare (în cazul lui Eschil, bocitoarele asiatice). Dramatismul direct al reprezentării *Perșilor* ascunde faptul că publicul urmărește o punere în scenă extrem de artificială a ceea ce un neoriental a transformat într-un simbol al întregului Orient. Analizarea de către mine a textului orientalist pune de aceea accentul pe dovada, care nu e în nici un caz invizibilă, unor asemenea reprezentări *ca reprezentări*, nu ca descrieri „după natură" ale Orientului. Această dovadă se găsește la fel de marcant în așa–numitul text științific (istorie, analiză filologică, tratat politic), cît și în textul în mod declarat artistic (adică rod al imaginației). Lucrurile la care trebuie să fii atent sînt stilul, figurile de stil, mijloacele narative, împrejurările istorice și sociale, *nu* corectitudinea reprezentării, nici fidelitatea sa față de vreun original măreț. Exterioritatea reprezentării e guvernată întotdeauna de o variantă a truismului că, dacă Orientul s-ar putea reprezenta pe sine, ar face-o ; dar cum nu poate, o face reprezentarea, pentru Occident, și, *faute de mieux*, pentru sărmanul Orient. „Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden", după cum scria Marx în *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte.*

O altă cauză pentru care insist asupra exteriorității este că eu cred că trebuie să se spună clar despre discursul cultural și schimburile din cadrul

unei culturi că ceea ce circulă în mod obişnuit nu e „adevărul", ci reprezentarea. Aproape nu mai este nevoie să se demonstreze că limba însăşi constituie un sistem bine organizat şi codificat, care utilizează multe mijloace pentru a exprima, a indica, a schimba mesaje şi informaţii, pentru a reprezenta şi aşa mai departe. În orice situaţie, cel puţin în limba scrisă, nu există o prezenţă afirmată, ci o *re-prezenţă* sau o reprezentare. Valoarea, eficienţa, forţa, veridicitatea aparentă a unei afirmaţii scrise despre Orient se bazează, de aceea, foarte puţin pe Orientul ca atare şi nu poate depinde, din punct de vedere instrumental, de acesta. Dimpotrivă, afirmaţia scrisă constituie o prezenţă pentru cititor prin faptul că a exclus, a eliminat, a lipsit de valoare orice *lucru real* cum este „Orientul". Astfel, întreg orientalismul vine din afara Orientului : că orientalismul are o semnificaţie depinde mai mult de Occident decît de Orient, iar această semnificaţie e datorată direct diferitelor tehnici occidentale de reprezentare, care fac Orientul vizibil, limpede, „prezent" în discursul despre el. Iar aceste reprezentări se bazează pe instituţii, tradiţii, convenţii, coduri de înţelegere acceptate pentru efectele lor, şi nu pe un Orient îndepărtat şi amorf.

Diferenţa între reprezentările Orientului dinainte de ultima treime a secolului al XVIII-lea şi cele de după el (adică cele ce ţin de orientalismul modern, cum îl numesc eu) este că rata de reprezentare a crescut enorm în a doua perioadă. E adevărat că, după William Jones şi Anquetil–Duperron, şi după expediţia lui Napoleon în Egipt, Europa a ajuns să cunoască Orientul într-un mod mai ştiinţific, să trăiască acolo cu o mai mare autoritate şi disciplină decît pînă atunci. Dar ce a contat pentru Europa a fost anvergura mai mare şi rafinamentul sporit, date fiind tehnicile sale de receptare a Orientului. Atunci cînd, la începutul secolului al XVIII-lea, Orientul a dezvăluit definitiv vîrsta limbilor sale – depăşind astfel pedigree-ul divin al ebraicei – descoperirea a fost făcută de un grup de europeni, care au transmis-o şi altor cercetători şi au păstrat-o în noua ştiinţă a filologiei indo–europene. A apărut astfel o nouă ştiinţă privind Orientul lingvistic şi, o dată cu ea, aşa cum a arătat Foucault în *Cuvintele şi lucrurile*, o întreagă reţea de interese ştiinţifice înrudite. În mod similar, William Beckford, Byron, Goethe şi Hugo au restructurat Orientul prin arta lor şi au adus la vedere culorile sale, luminile şi oamenii săi, prin imaginile, ritmurile şi motivele lor. Cel mult, Orientul „real" a provocat viziunea unui scriitor, dar foarte rar a ghidat-o.

Orientalismul a răspuns mai mult la cultura care l-a produs decît la obiectul său prezumtiv, produs la rîndul său de Occident. Astfel, istoria

orientalismului are atît o stabilitate internă, cît şi un sistem bine articulat de relaţii cu cultura dominantă din jurul său. În consecinţă, analizele mele încearcă să arate profilul domeniului şi organizarea sa internă, iniţiatorii, autorităţile patriarhale, textele canonice, ideile doxologice, figurile exemplare, urmaşii, inovatorii şi noile autorităţi. Mai încerc să explic cum orientalismul a împrumutat şi a fost frecvent influenţat de ideile, doctrinele şi curentele „puternice" care guvernează cultura. Astfel, a existat (şi există) un Orient lingvistic, un Orient freudian, unul spenglerian, unul darwinian, unul rasist şi aşa mai departe. Totuşi, nu a existat niciodată un Orient pur sau necondiţional ; în mod similar, nu a existat niciodată o formă non-materială de orientalism, cu atît mai puţin ceva la fel de nevinovat ca „ideea" de Orient. Prin această convingere de bază şi prin consecinţele sale metodologice mă deosebesc de cercetătorii care studiază istoria ideilor. Căci accentele şi forma de exprimare, şi mai ales reprezentarea materială a afirmaţiilor făcute de discursul de tip orientalist sînt posibile în moduri pe care orice istorie ermetică a ideilor tinde să le elimine. Fără aceste accente şi această reprezentare materială, orientalismul ar fi doar o altă idee, pe cînd el este şi era mult mai mult decît atît. De aceea, mi-am propus să examinez nu doar lucrări ştiinţifice, ci şi opere literare, tratate politice, texte jurnalistice, cărţi de călătorii, studii religioase şi filologice. Cu alte cuvinte, perspectiva mea hibridă este în mare măsură istorică şi „antropologică", dat fiind faptul că eu cred că toate textele sînt materiale şi circumstanţiale în moduri (desigur) care diferă de la gen la gen şi de la perioadă istorică la perioadă istorică.

Totuşi, spre deosebire de Michel Foucault, faţă de a cărui operă sînt profund îndatorat, cred cu tărie în influenţa determinantă a scriitorilor individuali asupra corpusului colectiv de texte, altfel anonim, ce constituie o structură discursivă, precum orientalismul. Unitatea marelui ansamblu de texte pe care îl analizez se datorează, în parte, faptului că ele se referă frecvent unele la altele : orientalismul e, la urma urmei, un sistem de citare de cărţi şi de autori. Lucrarea lui Edward William Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, a fost citită şi citată de diverşi autori, precum Nerval, Flaubert şi Richard Burton. Lane era o autoritate, iar utilizarea operei sale constituia un imperativ pentru oricine scria sau gîndea despre Orient, nu doar despre Egipt : atunci cînd Nerval împrumută literal pasaje din *Modern Egyptians*, el foloseşte autoritatea lui Lane pentru a-l ajuta la descrierea unor scene rurale din Siria, nu din Egipt. Autoritatea lui Lane şi avantajele asigurate prin citarea sa, cu sau fără discernămînt, existau pentru că orientalismul putea da textului său

genul de faimă distributivă pe care Lane însuşi îl dobîndise. Nu se poate totuşi înţelege faima lui Lane fără a înţelege şi caracteristicile aparte ale textului *său* ; acest lucru e la fel de adevărat pentru Renan, Sacy, Lamartine, Schlegel şi un grup de alţi scriitori influenţi. Foucault crede că, în general, textul individual sau autorul contează foarte puţin ; în mod empiric, în cazul orientalismului (şi poate niciunde altundeva) consider că lucrurile nu stau aşa. Astfel, analizele mele folosesc lecturi atente de texte, al căror scop este de a dezvălui dialectica între textul individual sau scriitor şi structura colectivă complexă la care contribuie opera sa.

Totuşi, deşi cuprinde o amplă selecţie de scriitori, cartea de faţă e departe de a fi o istorie completă sau o prezentare generală a orientalismului. Sînt perfect conştient de acest minus. Structura unui discurs atît de dens cum este orientalismul a supravieţuit şi a funcţionat în societatea occidentală datorită bogăţiei sale : tot ce am făcut a fost să descriu părţi ale acestei structuri în anumite momente şi doar să sugerez existenţa unui întreg mai mare, detaliat, interesant, punctat de figuri, texte şi evenimente fascinante. M-am consolat cu ideea că această carte e doar o etapă din mai multe şi sper să existe cercetători şi critici care să dorească să scrie altele. Lipseşte un eseu general despre imperialism şi cultură, lipsesc studii serioase despre legătura dintre orientalism şi pedagogie, sau despre orientalismul italian, olandez, german şi elveţian, sau despre dinamica dintre ştiinţă şi literatura de ficţiune, sau despre relaţia dintre ideile administrative şi disciplina intelectuală. Poate că sarcina cea mai importantă ar fi să se realizeze studii asupra alternativelor contemporane la orientalism, să se răspundă la întrebarea cum se pot studia alte culturi şi popoare dintr-o perspectivă libertară sau dintr-una non-represivă şi non-manipulativă. Dar atunci trebuie regîndită întreaga problemă complexă a cunoaşterii şi a puterii. Toate acestea sînt sarcini rămase nerezolvate în studiul de faţă.

Ultima observaţie asupra metodei, poate automăgulitoare, pe care vreau să o fac aici, este că am scris studiul gîndindu-mă la mai multe categorii de cititori. Pentru cei ce studiază literatura şi critica, orientalismul oferă un exemplu minunat de relaţii între societate, istorie şi textualitate ; în plus, rolul cultural jucat de Orient în Occident leagă orientalismul de ideologie, de politică şi de logica puterii, aspecte relevante, cred eu, pentru comunitatea literară. Pentru cei ce studiază în zilele noastre Orientul, de la universitari la oameni politici, am scris cu două scopuri în minte : primul, să le prezint genealogia lor intelectuală într-un mod complet nou ; al doilea, să critic – cu speranţa de a stîrni discuţii –

presupunerile adesea necontestate pe care majoritatea îşi fondează lucrările. Pentru cititorul obişnuit, acest studiu se ocupă de probleme ce captează întotdeauna atenţia, toate legate nu numai de concepţiile occidentale despre Celălalt, ci şi de rolul deosebit de important jucat de cultura occidentală în ceea ce Vico numea lumea naţiunilor. În sfîrşit, pentru cititorii din aşa-zisa lume a treia, acest studiu se propune ca un pas înainte către înţelegerea nu atît a politicilor occidentale şi a lumii non-occidentale în aceste politici, cît a *forţei* discursului cultural occidental, o forţă prea des considerată greşit ca decorativă sau „suprastructurală". Speranţa mea este de a ilustra structura formidabilă a dominaţiei culturale şi, în special pentru fostele popoare colonizate, pericolele şi tentaţiile utilizării acestei structuri pe ele însele sau pe alţii.

Cele trei mari capitole şi cele douăsprezece subcapitole în care e împărţită cartea sînt destinate a facilita expunerea cît se poate de mult. Capitolul întîi, „Domeniul orientalismului", trasează toate dimensiunile subiectului, atît în materie de timp istoric şi experienţe, cît şi în materie de teme filosofice şi politice. Capitolul al doilea, „Structuri şi restructurări orientaliste", încearcă să urmărească dezvoltarea orientalismului modern printr-o largă descriere cronologică şi prin prezentarea unui set de instrumente comune poeţilor, artiştilor şi cercetătorilor de marcă. Capitolul al treilea, „Orientalismul astăzi", începe acolo unde cel anterior se oprise, în jurul anului 1870. Este perioada marii expansiuni colonialiste în Orient, care culminează cu al doilea război mondial. Ultima parte din Capitolul al treilea caracterizează trecerea de la hegemonia britanică şi franceză la cea americană ; încerc acolo, în final, să schiţez realităţile intelectuale şi sociale ale orientalismului din prezent din Statele Unite.

3. *Dimensiunea personală.* În lucrarea *Prison Notebooks*, Gramsci spune : „Punctul de plecare al unei elaborări critice este conştiinţa a ceea ce eşti cu adevărat şi «cunoaşterea de sine» ca rezultat al procesului istoric de pînă acum, care a lăsat în tine o infinitate de urme, fără a lăsa şi un inventar". Singura traducere existentă în engleză încheie în mod inexplicabil comentariul lui Gramsci aici, în timp ce, de fapt, textul în italiană se termină cu „de aceea este imperativ ca, la început, să se facă un asemenea inventar"[16].

O bună parte din investiţia personală în acest studiu derivă din conştiinţa faptului că sînt un „oriental", un copil crescut în două colonii britanice. Întreaga mea educaţie, în aceste colonii (Palestina şi Egipt) şi în Statele Unite, a fost occidentală şi totuşi această conştiinţă profundă, timpurie, a persistat. În multe privinţe, studiul meu asupra orientalismului

a constituit o încercare de a inventaria urmele lăsate în mine, subiectul oriental, de cultura a cărei dominație a fost un factor atît de puternic în viața tuturor orientalilor. De aceea, pentru mine, Orientul islamic a trebuit să fie centrul atenției. Dacă ceea ce am realizat este inventarul prescris de Gramsci nu sînt eu în măsură să stabilesc, deși mi s-a părut important să fiu conștient că asta am încercat să fac. Cît am lucrat, am fost cît s-a putut de sever și de rațional, străduindu-mă să-mi mențin conștiința critică și să folosesc acele instrumente ale cercetării istorice, umaniste și culturale, de care beneficiez, din fericire, datorită educației mele. În nici o situație, totuși, nu am pierdut contactul cu realitatea culturală a „unui oriental", așa cum eram prin implicarea personală.

Împrejurările istorice care au făcut posibil un asemenea studiu sînt destul de complexe și nu pot decît să le enumăr aici schematic. Oricine a locuit în Occident începînd cu anii 1950, mai ales în Statele Unite, a trăit o perioadă de extraordinară agitație în relațiile dintre Est și Vest. Oricine a observat cum „Estul" semnifica întotdeauna pericol și amenințare în această perioadă, indiferent dacă „Est" însemna Orientul tradițional sau Rusia. În universități, înființarea a tot mai multe instituții și programe de studii zonale a transformat cercetarea științifică a Orientului într-o ramură de politică națională. Problemele de stat în această țară includ un interes sănătos față de Orient, atît datorită importanței sale strategice și economice, cît și exotismului său tradițional. Dacă lumea a devenit imediat accesibilă unui cetățean occidental din era electronică, și Orientul s-a apropiat de acesta, fiind acum, poate, mai puțin un mit și mai mult un loc marcat de interese occidentale, în special americane.

Un aspect al lumii electronice, postmoderne, este acela că a avut loc o consolidare a stereotipurilor prin care e văzut Orientul. Televiziunea, cinematograful și toate sursele media au introdus informația în tipare din ce în ce mai standardizate. În ceea ce privește Orientul, standardizarea și stereotipia culturală au intensificat crezul demonologiei academice și imaginative din secolul al XIX-lea în „misteriosului Orient". Acest lucru nu e nicăieri mai adevărat decît în modalitățile prin care este perceput Orientul Apropiat. Trei lucruri au contribuit la transformarea chiar și a celei mai simple percepții a arabilor și a islamului într-o problemă puternic politizată, aproape violentă : unu, istoria prejudecății antiarabe și antiislamice, foarte răspîndite în Vest, care se reflectă imediat în istoria orientalismului ; doi, lupta dintre arabi și sionismul israelian și efectele sale asupra evreilor americani, ca și asupra culturii liberale și a populației în general ; trei, absența aproape totală a oricărei atitudini culturale care

să facă posibilă fie identificarea cu arabii ori cu islamul, fie discutarea la rece a acestei probleme. În plus, aproape că nu mai trebuie amintit faptul că, deoarece Orientul Mijlociu se identifică acum atît de bine cu politica Marilor Puteri, cu economia țițeiului și cu dihotomia simplă : Israelul democratic, iubitor de libertate / arabii răi, totalitari și teroriști, șansele apariției unei viziuni clare asupra Orientului Apropiat sînt deprimant de scăzute.

Propriile-mi experiențe în aceste chestiuni constituie, în parte, ceea ce m-a determinat să scriu cartea de față. Viața unui arab palestinian în Vest, mai ales în America, e descurajantă. Este aici un consens cvasiunanim că, din punct de vedere politic, el nu există, iar cînd i se permite să existe, e tratat fie ca o pacoste, fie ca un oriental. Amestecul de rasism, stereotipuri culturale, imperialism politic, ideologie dezumanizantă, care persistă în arabi sau musulmani, e într-adevăr foarte puternic și reprezintă ceea ce a ajuns să simtă fiecare palestinian ca fiind propriu-i destin extrem de dureros. Situația se înrăutățește și mai mult atunci cînd acesta observă faptul că nici un cercetător serios al Orientului Apropiat – adică nici un orientalist – nu s-a identificat vreodată, în Statele Unite, din punct de vedere cultural și politic, din tot sufletul, cu arabii ; desigur, au existat identificări la un anumit nivel, dar ele nu au luat niciodată o formă „acceptabilă", așa cum a fost cazul identificării liberale americane cu sionismul, și mult prea frecvent au fost radical compromise prin asocierea lor fie cu unele interese politice și economice discreditate (arabiștii din companiile petroliere sau din Departamentul de Stat), fie cu religia.

Relația dintre cunoștințele și puterea care l-au creat pe „oriental" și, într-un anumit sens, l-au și distrus ca ființă omenească, nu reprezintă deci pentru mine o chestiune exclusiv academică. Este totuși o problemă *intelectuală*, de o oarecare importanță foarte evidentă. Am fost capabil să-mi folosesc preocupările umaniste și politice pentru analizarea și descrierea unei chestiuni foarte concrete, apariția, dezvoltarea și consolidarea orientalismului. Mult prea des, se presupune că literatura și cultura sînt nevinovate din punct de vedere politic și chiar istoric ; mie mi s-a părut în mod constant că lucrurile stau altfel și desigur că studiul meu asupra orientalismului m-a convins (și sper să-i convingă și pe colegii mei literați) că societatea și cultura literară pot fi înțelese și studiate doar împreună. În plus, printr-o logică aproape inevitabilă, m-am pomenit scriind istoria cuiva care împărtășește, în mod ciudat și secret, antisemitismul occidental. Faptul că antisemitismul și, deoarece l-am discutat în latura sa islamică, orientalismul seamănă unul cu altul foarte bine, reprezintă un adevăr is-

toric, cultural şi politic, ce trebuie doar amintit unui arab palestinian pentru ca ironia să-i fie perfect înţeleasă. Dar ceea ce aş mai fi vrut să realizez aici este o mai bună înţelegere a modului în care a funcţionat dominaţia culturală. Dacă lucrul acesta stimulează un nou mod de abordare a Orientului, dacă într-adevăr elimină deopotrivă categoriile de „Orient" şi de „Occident", atunci înseamnă că am avansat puţin pe calea a ceea ce Raymond Williams numea „dezvăţarea" de „stilul dominator inerent"[17].

1

DOMENIUL ORIENTALISMULUI

„... geniul neliniştit şi ambiţios al europenilor... nerăbdător să folosească noile instrumente ale puterii lor..."

— Jean–Baptiste–Joseph Fourier, *Préface historique* (1809), *Description de l'Égypte*

I

CUNOAŞTEREA ORIENTALULUI

La 13 iunie 1910, Arthur James Balfour a conferenţiat la Camera Comunelor despre „problemele cu care ne confruntăm în Egipt". Acestea, spunea el, „fac parte dintr-o categorie complet diferită" faţă de acelea care „afectează Insula Wight sau zona West Riding din Yorkshire". A vorbit cu autoritatea unui vechi membru al Parlamentului, fost secretar particular al lordului Salisbury, fost secretar şef pentru Irlanda, fost secretar pentru Scoţia, fost prim–ministru, veteran a numeroase crize, realizări şi schimbări din străinătate. Pe durata implicării sale în problemele imperiale, Balfour a servit o regină care, în 1876, a fost declarată împărăteasă a Indiei ; a ocupat funcţii foarte bune, de mare influenţă, urmărind războaiele afgan şi zulu, ocuparea Egiptului de către Marea Britanie în 1882, moartea generalului Gordon în Sudan, conflictul de la Fashoda, bătălia de la Omdurman, războiul cu burii, războiul ruso–japonez. În plus, remarcabila sa poziţie socială, vasta sa cultură şi inteligenţă – putea scrie pe teme extrem de variate, cum ar fi Bergson, Handel, teism şi golf – educaţia la Eton şi Trinity College, Cambridge, şi conducerea efectivă a afacerilor imperiale, toate asigurau o autoritate considerabilă cuvintelor adresate de el Camerei Comunelor în iunie 1910. Dar în cuvîntarea lui Balfour a fost ceva mai mult de atît, sau cel puţin în nevoia sa de a da conferinţei o valoare didactică şi un conţinut moral. Unii membri s-au întrebat dacă e necesară prezenţa „Angliei în Egipt", subiectul cărţii entuziaste a lui Alfred Milner din 1892, care analiza o ocupaţie cîndva profitabilă, devenită o sursă de tulburări în perioada cînd naţionalismul egiptean era în creştere, iar prezenţa continuă a britanicilor în Egipt nu mai era uşor de apărat. Atunci Balfour a informat şi

a explicat.

Reamintind provocarea lui J. M. Robertson, membru al Tyneside, Balfour însuşi a pus din nou întrebarea lui Robertson : „Ce drept aveţi să vă arogaţi acest aer de superioritate faţă de oameni pe care îi numiţi orientali?" Alegerea cuvîntului „oriental" a fost canonică ; l-au folosit Chaucer şi Mandeville, Shakespeare, Dryden, Pope şi Byron. Desemna Asia sau Estul, din punct de vedere geografic, moral, cultural. În Europa se putea vorbi de o personalitate orientală, de o atmosferă orientală, de o poveste orientală, de un despotism oriental sau de un mod de producţie oriental, ceea ce era foarte clar. Marx a utilizat cuvîntul, iar acum îl folosea Balfour ; alegerea sa era justificată şi nu mai necesita comentarii.

> Nu am nici un fel de atitudine de superioritate. Dar întreb [pe Robertson şi pe oricine altcineva]... care are o idee cît de vagă despre istorie, dacă vor privi în faţă lucrurile cu care trebuie să se confrunte un om de stat britanic atunci cînd se află într-o poziţie de supremaţie asupra unor mari rase, cum ar fi locuitorii Egiptului şi ai ţărilor de Est. Cunoaştem civilizaţia Egiptului mai bine decît civilizaţia oricărei altei ţări. Îi cunoaştem istoria, o cunoaştem îndeaproape. Ea merge în urmă mult mai departe decît scurta istorie a rasei noastre, care se pierde în preistorie la ora cînd civilizaţia egipteană trecuse deja de perioada de înflorire. Uitaţi-vă la toate ţările orientale. Nu vorbiţi de superioritate sau de inferioritate.

Două mari teme domină observaţiile sale de aici şi din ceea ce va urma : cunoaşterea şi puterea, temele lui Bacon. Cum Balfour justifică necesitatea ocupaţiei britanice în Egipt, supremaţia, în concepţia lui, e asociată cu cunoaşterea „de către noi" a Egiptului şi nu, în principal, cu puterea militară sau economică. Cunoaşterea înseamnă, pentru Balfour, examinarea unei civilizaţii de la origini pînă în epoca de înflorire şi pînă la declin, însemnînd, desigur, şi *a fi capabil să faci acest lucru.* Cunoaşterea semnifică ridicarea deasupra imediatului, dincolo de sine, spre ceea ce e străin şi îndepărtat. Obiectul unei asemenea cunoaşteri este în mod inerent vulnerabil la analiză ; el e un „fapt" care, dacă se dezvoltă, se schimbă sau se transformă aşa cum o fac frecvent civilizaţiile, e totuşi, în mod fundamental şi chiar ontologic, stabil. A cunoaşte un asemenea obiect înseamnă a-l domina, a avea autoritate asupra lui. Iar aici autoritatea înseamnă pentru „noi" negarea autonomiei „sale" – a ţării orientale – din moment ce o cunoaştem şi ea există, într-un anumit sens,

aşa cum o ştim noi. Cunoaşterea Egiptului de către britanici *este* Egiptul însuşi pentru Balfour, iar subiectele cunoaşterii fac ca probleme precum inferioritatea şi superioritatea să pară neînsemnate. Balfour nu neagă nicăieri superioritatea britanică şi inferioritatea egipteană ; le ia ca atare, descriind consecinţele cunoaşterii.

> Mai întîi, priviţi datele problemei. Naţiunile occidentale, de îndată ce apar în istorie, încep să demonstreze capacităţi de autoguvernare... avînd propriile merite. ...Puteţi căuta în întreaga istorie a orientalilor din ceea ce se cheamă, în general, Est, şi nu veţi găsi niciodată urme de autoguvernare. Toate marile lor secole – care au fost într-adevăr mari – au trecut sub despotisme, sub guvernări absolutiste. Toate marile lor contribuţii la civilizaţie – care au fost într-adevăr mari – s-au înfăptuit sub această formă de guvernămînt. Cuceritorii au urmat altor cuceritori, o dominaţie a urmat alteia, dar niciodată, în toate răsturnările de destin, nu aţi putut vedea nici măcar una dintre aceste naţiuni instaurînd, prin propriile puteri, ceea ce numim, din punct de vedere occidental, autoguvernarea. Asta e realitatea. Nu e vorba de superioritate şi inferioritate. Presupun că un adevărat înţelept oriental ar spune că guvernarea pe care ne-am asumat-o în Egipt şi oriunde altundeva nu e un subiect demn de un filosof, ci că este treaba murdară, inferioară, de a presta munca necesară.

Pentru că faptele acestea sînt fapte, Balfour trebuie să treacă la următoarea parte a argumentaţiei sale.

> Este un lucru bun pentru aceste mari naţiuni – admit că sînt mari – ca o asemenea guvernare absolutistă să fie exercitată de noi? Cred că da. Cred că experienţa arată că sub această guvernare le-a fost mult mai bine decît în toată istoria lor de pînă atunci, ceea ce reprezintă un cîştig nu numai pentru ei, ci, fără îndoială, şi pentru întregul Occident civilizat... Ne aflăm în Egipt nu doar de dragul egiptenilor, deşi sîntem acolo de dragul lor ; sîntem acolo şi de dragul Europei în general.

Balfour nu aduce nici o dovadă că egiptenii şi „rasele cu care avem de a face" ar aprecia sau chiar ar înţelege binele ce li se face prin ocupaţia colonială. Totuşi, Balfour nu se gîndeşte să-l lase pe egiptean să vorbească pentru sine, deoarece se presupune că orice egiptean care vorbeşte e mai probabil să fie „agitatorul [ce] vrea să creeze dificultăţi"

decît băştinaşul cel bun ce analizează „dificultăţile" dominaţiei străine. Şi astfel, rezolvînd problemele etice, Balfour se ocupă, în sfîrşit, de cele practice. „Dacă este treaba noastră să guvernăm, cu sau fără recunoştinţă, cu sau fără amintirea reală şi adevărată a tuturor greutăţilor din care am scos populaţia [nicidecum Balfour nu sugerează că pierderea sau cel puţin amînarea la nesfîrşit a independenţei Egiptului face parte din aceste greutăţi] şi fără imaginea vie a tuturor avantajelor pe care le-am oferit, dacă asta este deci datoria noastră, cum trebuie ea îndeplinită?" Anglia exportă „în aceste ţări tot ce are mai bun". Administratori lipsiţi de egoism îşi fac datoria „în mijlocul a zeci de mii de oameni aparţinînd unei credinţe diferite, unei rase diferite, unei discipline şi unor condiţii de viaţă diferite". Ceea ce face posibilă munca lor de guvernare e sentimentul că acasă sînt sprijiniţi de un guvern care îi aprobă. Totuşi,

> în mod categoric, populaţiile băştinaşe au sentimentul instinctiv că aceia cu care trebuie să aibă de a face nu au în spatele lor puterea, autoritatea, simpatia, sprijinul total şi generos al ţării care i-a trimis acolo, populaţiile acestea îşi pierd întregul simţ al ordinii, ce stă la baza civilizaţiei lor, tot la fel cum funcţionarii noştri îşi pierd întregul simţ al puterii şi autorităţii, ce stă la baza a tot ce pot face ei în beneficiul celor în mijlocul cărora au fost trimişi.

Logica lui Balfour este interesantă, mai ales pentru că se află în concordanţă cu premisele întregului său discurs. Anglia cunoaşte Egiptul ; Egiptul este ceea ce ştie Anglia despre el ; Anglia ştie că Egiptul nu se poate autoguverna ; Anglia confirmă acest lucru ocupînd Egiptul ; pentru egipteni, Egiptul e ceea ce Anglia a ocupat şi acum guvernează ; ocupaţia străină devine astfel „chiar baza" civilizaţiei egiptene contemporane ; Egiptul cere, chiar cu insistenţă, ocupaţia britanică. Dar dacă legătură intimă dintre guvernanţi şi guvernaţii din Egipt este tulburată acasă de îndoielile Parlamentului, atunci „autoritatea a ceea ce... e rasa dominantă – şi trebuie să rămînă rasa dominantă – a fost subminată". Nu suferă doar prestigiul englezilor ; „este zadarnic, pentru o mînă de oficiali britanici – dotaţi-i cu ce vreţi, daţi-le toate călităţile şi tot geniul – este imposibil pentru ei să îndeplinească sarcina importantă pe care nu doar noi, ci lumea civilizată, le-a impus-o în Egipt"[1].

Ca demers retoric, cuvîntarea lui Balfour este semnificativă pentru modul cum joacă el rolul unei varietăţi de personaje şi le reprezintă. Sînt, desigur, „englezii", pentru care se utilizează pronumele „noi" cu

întreaga importanță a unui om distins și puternic, ce se simte a fi reprezentantul a tot ce există mai bun în istoria națiunii sale. Balfour poate vorbi și în numele lumii civilizate, al Occidentului, cît și în cel al grupului relativ mic de oficiali coloniști din Egipt. Dacă nu vorbește direct în numele orientalilor este pentru că, la urma urmei, ei vorbesc o altă limbă ; totuși, el știe cum se simt ei pentru că le cunoaște istoria, încrederea în cei ca el și speranțele. Cu toate acestea, vorbește într-adevăr în numele lor în sensul că ceea ce ar putea ei să aibă de spus, dacă ar fi întrebați și dacă ar fi în stare să răspundă, ar confirma oarecum în zadar ceea ce este deja evident : că sînt o rasă dominată de o altă rasă care-i cunoaște și știe ce e bine pentru ei, mai bine decît s-ar putea cunoaște singuri. Marile lor momente au fost în trecut ; sînt utili în lumea modernă doar pentru că noile imperii puternice i-au scos efectiv din nefericirea decăderii lor și i-au repus în drepturi, transformîndu-i în locuitori ai unor colonii productive.

Egiptul în special a constituit un asemenea caz, iar Balfour a fost perfect conștient de cîtă dreptate avea să vorbească, în calitate de membru al parlamentului țării sale, în numele Angliei, al Occidentului, al civilizației apusene, despre Egiptul modern. Pentru că Egiptul nu a fost doar o altă colonie : el a fost justificarea imperialismului occidental ; a fost, pînă la anexarea sa de către Anglia, un exemplu aproape academic de înapoiere orientală ; avea să devină triumful cunoașterii și al puterii britanice. Între 1882, anul cînd Anglia a ocupat Egiptul și a pus capăt revoltei naționaliste a colonelului Arabi, și 1907, reprezentantul Angliei în Egipt, stăpînul Egiptului, a fost Evelyn Baring (cunoscut și ca „Overbaring"), lord Cromer. În 30 iulie 1907, Balfour a fost cel care, în Camera Comunelor, a sprijinit proiectul de a-i acorda lui Cromer un premiu de pensionare de cincizeci de mii de lire sterline, drept răsplată pentru ceea ce a făcut în Egipt. Cromer *a făurit* Egiptul, a spus Balfour :

> Pe tot ce a pus mîna a dus la bun sfîrșit... Serviciile lordului Cromer în ultimul sfert de secol au ridicat Egiptul de la cel mai scăzut nivel de degradare socială și economică la standardul altor națiuni orientale, de care se distinge, cred eu, prin prosperitate financiară și morală[2].

Cum se măsura prosperitatea morală a Egiptului, Balfour nu s-a aventurat să spună. Exporturile britanice către Egipt le egalau pe cele către întreaga Africă ; aceasta indica sigur o oarecare prosperitate financiară, pentru Egipt și pentru Anglia (deși inegal) împreună. Dar ceea ce a contat

cu adevărat a fost tutela occidentală, neîntreruptă şi totală, asupra unei ţări orientale, de la savanţii, misionarii, oamenii de afaceri, soldaţii şi profesorii care au pregătit şi apoi au implementat ocupaţia, pînă la înalţii funcţionari, precum Cromer şi Balfour, care s-au văzut în situaţia de a asigura, a dirija şi uneori chiar de a impune ridicarea Egiptului de la nepăsarea orientală la situaţia singulară din prezent.

Dacă succesul britanic în Egipt era atît de mare pe cît spunea Balfour, el nu a fost nicidecum un succes inexplicabil sau iraţional. Chestiunile egiptene erau controlate conform unei teorii generale exprimate atît de Balfour în notele sale despre civilizaţia orientală, cît şi de Cromer în rezolvarea problemelor de zi cu zi din Egipt. Cel mai important lucru legat de această teorie în prima decadă a secolului al XX-lea a fost că ea funcţiona şi funcţiona extraordinar de bine. Argumentaţia, redusă la forma sa cea mai simplă, era clară, precisă, uşor de înţeles. Există occidentali şi există orientali. Primii domină, ceilalţi trebuie să fie dominaţi, ceea ce de obicei înseamnă că li se ocupă ţara, că afacerile interne le sînt strict controlate, că sîngele şi comorile sînt puse la dispoziţia uneia sau alteia dintre puterile vestice. Faptul că Balfour şi Cromer, după cum vom vedea în continuare, au reuşit să reducă omenirea la asemenea esenţe culturale şi rasiale nemiloase nu a constituit deloc un semn al viciului lor. A fost mai degrabă un indiciu al gradului de perfecţiune atins de o doctrină generală la ora la care ei o aplicau – perfecţiune în funcţionare şi eficienţă.

Spre deosebire de Balfour, ale cărui teorii privind orientalii pretindeau a viza universalitatea, Cromer vorbea despre orientali în mod specific ca despre ceea ce a condus sau a trebuit să înfrunte, mai întîi în India, apoi timp de 25 de ani în Egipt, perioadă în care a devenit consul general suprem în imperiul britanic. „Orientalii" lui Balfour sînt „rasele dominate" ale lui Cromer, din care a făcut subiectul unui lung eseu publicat în „Edinburgh Review" în ianuarie 1908. Încă o dată, cunoaşterea raselor dominate sau a orientalilor este ceea ce uşurează şi face profitabilă conducerea lor ; cunoaşterea dă putere, mai multă putere cere mai multă cunoaştere şi aşa mai departe, într-o dialectică tot mai profitabilă a informaţiei şi controlului. Teoria lui Cromer este că imperiul britanic nu se va dizolva dacă lucruri precum militarismul şi egotismul comercial de acasă şi „instituţiile libere" din colonii (opuse guvernării britanice „conform Codului moralităţii creştine") sînt ţinute sub control. Căci dacă, după părerea lui Cromer, logica este ceva „a cărui existenţă orientalul e dispus s-o ignore cu totul", metoda potrivită de conducere nu este să i se impună măsuri ultraştiinţifice sau să fie forţat fizic să accepte logica. E

mai degrabă înţelegerea limitelor sale şi „efortul de a găsi, în mulţumirea rasei dominate, o relaţie mai valoroasă şi, se poate spera, mai puternică, între guvernanţi şi guvernaţi". Eschivarea sub pretextul pacificării rasei dominate ţine de puterea imperială, mai eficientă prin înţelegerea sa profundă şi aplicarea sa puţin frecventă decît prin soldaţii săi, perceptorii brutali sau forţa sa nestăpînită. Pe scurt, imperiul trebuie să fie înţelept, trebuie să-şi tempereze lăcomia prin lipsă de egoism şi nerăbdarea prin disciplină flexibilă.

> Ca să fiu mai explicit, ce se urmăreşte atunci cînd se spune că spiritul comercial trebuie ţinut sub control este că, avînd de a face cu indieni sau egipteni, cu şilukşi sau zuluşi, prima problemă e să analizezi ce cred aceşti oameni, care sînt toţi, din punct de vedere naţional, mai mult sau mai puţin *in statu pupillari*, că slujeşte mai bine intereselor lor, deşi acesta reprezintă un subiect ce merită o atenţie deosebită. Dar este esenţial ca fiecare hotărîre specială să fie luată mai ales cu referire la ceea ce, în lumina cunoaşterii şi a experienţei occidentale, moderată de condiţiile locale, considerăm noi, în mod conştient, că este cel mai bine pentru rasa dominată, fără referire la nici un avantaj real sau presupus ce ar putea reveni Angliei ca naţiune sau – ceea ce e cazul mai frecvent – la interesele speciale reprezentate de una sau mai multe clase influente de britanici. Dacă naţiunea engleză ca întreg reţine în mod constant acest principiu şi insistă cu hotărîre în privinţa aplicării sale, deşi nu putem crea niciodată un patriotism asemănător celui bazat pe afinitate de rasă sau pe comunitate de limbă, am putea, probabil, făuri un gen de loialitate cosmopolită, fondată pe respectul acordat întotdeauna talentelor superioare şi comportamentului lipsit de egoism, şi pe recunoştinţa pentru favorurile oferite şi pentru cele care vor urma. Se poate spera atunci, în orice caz, că egipteanul va ezita înainte de a-şi lega soarta de cea a unui viitor Arabi... Chiar şi sălbaticul din centrul Africii poate învăţa eventual să închine un imn pentru Astraea Redux, reprezentată de oficialul britanic, care îi refuză ginul, dar îi oferă dreptate. Mai mult decît atît, comerţul va avea de cîştigat[3].

Cîtă „atenţie deosebită" trebuie să acorde conducătorul propunerilor venite din partea rasei dominate s-a văzut în opoziţia hotărîtă a lui Cromer faţă de naţionalismul egiptean. Instituţii indigene libere, absenţa ocupaţiei străine, suveranitate naţională : aceste pretenţii deloc surprinzătoare au fost constant respinse de Cromer, care a afirmat fără ambiguitate că „ade-

văratul viitor al Egiptului... se află nu în direcţia unui naţionalism îngust, care va cuprinde doar egiptenii băştinaşi... ci mai degrabă în cea a unui cosmopolitism lărgit"[4]. Rasele dominate nu au capacitatea înnăscută de a şti ce e bine pentru ele. Majoritatea erau rase orientale, cu care Cromer era familiarizat, deoarece avea experienţa din India şi Egipt. Unul dintre aspectele legate de orientali, convenabile pentru Cromer, era faptul că a-i conduce, deşi împrejurările pot fi uşor diferite pe ici, pe colo, însemna cam peste tot aproape acelaşi lucru[5]. Aceasta pentru că, desigur, orientalii erau cam peste tot aproape aceiaşi.

Abordăm acum, în sfîrşit, fondul, dezvoltat în timp, al cunoaşterii esenţiale, atît academice, cît şi practice, moştenite de Cromer şi Balfour de la un secol de orientalism occidental modern : cunoştinţe despre orientali şi cunoaşterea orientalilor, a rasei, caracterului, culturii, istoriei, tradiţiilor, societăţii şi posibilităţilor lor. Această cunoaştere era efectivă : Cromer credea că a pus-o în aplicare în guvernarea Egiptului. În plus, era cunoaştere testată şi constantă, deoarece „orientalii", în realitate, constituiau o esenţă platonică, pe care orice orientalist (sau conducător al orientalilor) o putea examina, înţelege şi expune. Astfel, în capitolul 34 din lucrarea sa în două volume *Modern Egypt*, magistrală prezentare a experienţei şi a realizărilor sale, Cromer propune un fel de canon personal al înţelepciunii orientaliste :

> Sir Alfred Lyall mi-a spus odată : „Acurateţea e incompatibilă cu spiritul oriental. Fiecare anglo–indian trebuie să reţină această maximă". Lipsa de acurateţe, care degenerează uşor în falsitate, constituie, de fapt, principala caracteristică a spiritului oriental.
>
> Europeanul are o judecată solidă, afirmaţiile sale sînt lipsite de ambiguitate, el fiind un logician prin natura sa, chiar dacă nu a studiat logica ; tot prin natură este sceptic şi cere dovezi înainte de a accepta adevărul oricărei afirmaţii ; inteligenţa sa educată funcţionează ca un mecanism. Spiritul orientalului, pe de altă parte, la fel ca străzile sale pitoreşti, e cu desăvîrşire lipsit de simetrie. Raţionamentele sale sînt dintre cele mai incoerente. Deşi vechii arabi şi-au însuşit într-un grad ceva mai mare ştiinţa dialecticii, descendenţii lor au deficienţe serioase în facultatea lor logică. Sînt adesea incapabili să tragă cele mai evidente concluzii din orice premise clare, al căror adevăr îl pot admite. Încearcă să scoţi de la orice egiptean obişnuit o afirmaţie simplă. Explicaţia va fi, în general, lungă şi lipsită de luciditate. Se va contrazice probabil de mai multe ori înainte de a-şi încheia relatarea. Va claca adesea în cazul celui mai inofensiv interogatoriu.

Orientalii sau arabii sînt caracterizați, în continuare, ca fiind creduli, „lipsiți de energie și inițiativă", înclinați spre „linguşiri grosolane", intrigi, şiretenie şi cruzime față de animale ; orientalii nu pot merge nici pe drum, nici pe trotuar (mintea lor dezordonată nu poate înțelege ceea ce europeanul inteligent percepe imediat : drumurile şi trotuarele sînt făcute să mergi pe ele) ; orientalii sînt mincinoşi înveterați, „letargici şi suspicioşi", opuşi în toate clarității, francheței şi nobleței rasei anglo–saxone[6].

Cromer nu face nici un efort să ascundă faptul că, pentru el, orientalii au fost întotdeauna doar materialul uman pe care l-a guvernat în coloniile britanice. „Deoarece sînt numai un diplomat şi administrator, al cărui subiect de studiu este şi omul, dar din punctul de vedere al guvernării sale", Cromer spune : „mă mulțumesc să observ faptul că, într-un fel sau altul, orientalul acționează, vorbeşte şi gîndeşte, în general, exact invers decît europeanul"[7]. Părerile lui Cromer se bazează, în parte, pe observația directă, deşi se referă pe alocuri la autoritățile orientaliste ortodoxe (în particular la Ernest Renan şi Constantin de Volney) pentru a-şi susține afirmațiile. Pe aceşti orientaliști cu autoritate se bazează şi atunci cînd explică de ce sînt orientalii aşa cum sînt. Nu are nici o îndoială că *orice* cunoaştere a orientalului îi va confirma părerile, care, judecînd după descrierea făcută egipteanului ce clachează la interogatoriu, consideră orientalul vinovat. Crima era că orientalul e oriental, ceea ce indică foarte clar cît de larg acceptată era o asemenea tautologie, încît putea fi scrisă fără a se face apel la logica sau la simetria de spirit europeană. Astfel, orice deviere de la ceea ce era considerat normă a comportării orientale era caracterizată drept nefirească ; ultimul raport anual al lui Cromer din Egipt proclama, în consecință, naționalismul egiptean ca fiind o „idee complet inedită" şi „o plantă exotică mai degrabă decît indigenă"[8].

Am greşi, cred, dacă am subestima rezerva de cunoştințe acreditate, codul ortodoxiei orientaliste, la care se referă pretutindeni Cromer şi Balfour în scrierile şi în politica lor publică. A spune pur şi simplu că orientalismul a fost o raționalizare a guvernării coloniale înseamnă a ignora în ce măsură guvernarea colonială a fost justificată în avans de orientalism, mai degrabă decît ulterior. Oamenii au împărțit întotdeauna lumea în regiuni, distincte în mod real sau imaginar una de alta. Demarcația absolută dintre Est şi Vest, pe care Balfour şi Cromer o acceptă cu atîta împăcare, s-a construit în ani, chiar în secole. Au existat, desigur, nenumărate călătorii soldate cu descoperiri ; au existat contacte prin in-

termediul comerțului și al războiului. Dar mai mult, începînd cu mijlocul secolului al XVIII-lea, au existat două elemente principale în relația dintre Est și Vest. Unul a fost sporirea cunoștințelor sistematice ale europenilor despre Orient, ca urmare a extinderii coloniilor, ca și a interesului larg pentru ceea ce era străin și neobișnuit, exploatate de științele în dezvoltare precum etnologia, anatomia comparată, filologia și istoria ; în plus, acestor cunoștințe sistematice li s-a adăugat o producție literară considerabilă, datorată romancierilor, poeților, traducătorilor și călătorilor talentați. Cealaltă trăsătură a relațiilor dintre Orient și Europa a fost faptul că Europa s-a aflat mereu pe o poziție de forță, ca să nu spunem de dominație. Nu există nici o modalitate de a exprima acest lucru eufemistic. E adevărat că relația dintre cei puternici și cei slabi putea fi deghizată sau moderată, ca atunci cînd Balfour a recunoscut că civilizațiile orientale „sînt mari". Dar relația esențială, pe tărîm politic, cultural și chiar religios, a fost considerată – în Vest, care ne interesează aici – o relație între un partener puternic și unul slab.

Pentru a exprima această relație au fost utilizați numeroși termeni : Balfour și Cromer, tipic, au folosit mai mulți. Orientalul e irațional, depravat (căzut), infantil, „diferit" ; astfel, europeanul e rațional, virtuos, matur, „normal". Dar modalitatea de a însufleți relația a fost peste tot sublinierea faptului că orientalul a trăit într-o lume a sa, diferită, dar riguros organizată, o lume cu propriile-i granițe naționale, culturale și epistemologice și cu propriile-i principii de coerență internă. Totuși, ceea ce a dat lumii orientale inteligibilitate și identitate nu a fost rezultatul eforturilor orientalului, ci mai degrabă întreaga serie complexă de manipulări inteligente prin care Orientul a fost identificat de către Vest. Astfel, cele două trăsături ale relației culturale pe care le-am discutat se întîlnesc. Cunoașterea Orientului, fiind produsă de putere, *creează* într-un fel Orientul, orientalul și lumea lui. În limbajul lui Cromer și Balfour, orientalul e prezentat ca fiind ceva ce se judecă (precum într-un tribunal), ceva ce se studiază și se descrie (ca într-o programă școlară), ceva ce se disciplinează (ca într-o școală sau închisoare), ceva ce se ilustrează (ca într-un manual de zoologie). Problema este că, în fiecare din aceste cazuri, orientalul e *închis* între niște cadre dominante și *reprezentat* prin acestea. De unde provine totul?

Puterea culturală nu este ceva despre care se poate discuta cu ușurință, iar unul dintre scopurile cărții de față e ilustrarea, analiza și reflecția asupra orientalismului, ca o exercitare a puterii culturale. Cu alte cuvinte, e mai bine să nu riscăm generalizări despre o noțiune atît de vagă și

totuşi atît de importantă ca puterea culturală, înainte de a analiza un material cît mai bogat. Dar, la început, se poate spune că, în ceea ce priveşte Occidentul în secolul al XIX-lea şi al XX-lea, s-a făcut presupunerea că Orientul şi tot ce însemna el a fost, dacă nu în mod evident inferior Vestului, măcar în căutarea unui studiu corectiv făcut de acesta. Orientul era considerat ca închis între limitele sălii de clasă, ale tribunalului, ale închisorii, ale manualului ilustrat. Atunci, orientalismul reprezintă cunoştinţele despre Orient, care plasează realităţile orientale în clasă, tribunal, închisoare sau manual, în vederea analizei, studierii, judecării, disciplinării sau guvernării.

În primii ani ai secolului al XX-lea, oameni ca Balfour şi Cromer au putut spune ce au spus, în felul în care au spus, deoarece o tradiţie a orientalismului, anterioară secolului al XIX-lea, le-a oferit un vocabular, imagini, retorică şi cifre cu care s-o spună. Totuşi, orientalismul s-a fortificat şi a fost fortificat prin certitudinea faptului că Europa sau Occidentul a condus literalmente cea mai mare parte a suprafeţei pămîntului. Perioada de imens progres al instituţiilor şi al conţinutului orientalismului coincide exact cu perioada de expansiune europeană fără egal ; din 1815 pînă în 1914, dominaţia colonială europeană directă a crescut de la aproximativ 35% din suprafaţa pămîntului la circa 85%[9]. Toate continentele au fost afectate, dar nici unul mai mult decît Africa şi Asia. Cele două mari imperii au fost cel britanic şi cel francez ; aliaţi şi parteneri în unele privinţe, au fost rivali ostili în altele. În Orient, de la ţărmurile estice ale Mediteranei pînă în Indochina şi Malaya, posesiunile lor coloniale şi sferele imperiale de influenţă erau alăturate, uneori coincideau, adesea s-a luptat din cauza lor. Dar Orientul Apropiat, teritoriile Estului Apropiat arab, unde islamul trebuia să definească trăsăturile culturale şi rasiale, a fost locul unde britanicii şi francezii s-au întîlnit unii cu alţii şi cu „Orientul", cu cea mai mare intensitate, familiaritate şi complexitate. Pentru o lungă perioadă din secolul al XIX-lea, aşa cum spunea lordul Salisbury în 1881, părerea lor comună despre Orient era complicat de problematică : „Atunci cînd ai un... aliat fidel, înclinat să se amestece într-o ţară care te interesează foarte mult, ai trei alternative. Poţi renunţa, sau monopoliza, sau împărţi. Renunţarea ar fi însemnat ca Franţa, prin poziţia sa, să blocheze drumul nostru spre India. Monopolizarea ar fi fost aproape un risc de război. Aşa că am ales soluţia împărţirii"[10].

Şi într-adevăr au împărţit, aşa cum vom analiza în continuare. Ce au împărţit nu a fost totuşi doar pămînt sau profit sau guvernare, ci genul de putere intelectuală pe care l-am numit orientalism. Într-un anumit sens, orientalismul era o bibliotecă sau o arhivă de informaţii deţinute în comun

şi, în unele aspecte, în mod unanim. Ceea ce definea arhiva era o familie de idei[11] şi un set unificator de valori, dovedite în multe feluri a fi reale. Aceste idei explicau comportamentul orientalilor, le asigurau o mentalitate, o genealogie, o atmosferă şi, cel mai important, permiteau europenilor să-i trateze şi să-i considere pe orientali ca pe un fenomen cu caracteristici normale. Dar, ca orice set de idei durabile, noţiunile orientaliste i-au influenţat pe oamenii numiţi orientali, ca şi pe cei numiţi occidentali, europeni sau vestici ; pe scurt, orientalismul e mai bine perceput ca un set de constrîngeri şi limitări impuse gîndirii decît ca o simplă doctrină pozitivă. Dacă esenţa orientalismului este distincţia de neînlăturat între superioritatea Vestului şi inferioritatea Orientului, atunci trebuie să ne pregătim să observăm modul cum orientalismul, în dezvoltarea sa istorică, a adîncit şi chiar a intensificat distincţia. În secolul al XIX-lea, cînd a devenit o practică obişnuită ca Marea Britanie să-şi retragă administratorii din India şi de oriunde altundeva o dată ce au împlinit 55 de ani, s-a atins o nouă perfecţiune a orientalismului ; nici unui oriental nu-i era permis să vadă un occidental îmbătrînind şi decăzînd, tot la fel cum nici un occidental nu trebuia să se vadă, în ochii rasei dominate, altfel decît ca un tînăr rajah viguros, raţional, veşnic ager[12].

Ideile orientaliste au luat diferite forme în secolul al XIX-lea şi al XX-lea. În primul rînd, în Europa exista o vastă literatură despre Orient, moştenită de la trecutul european. Ceea ce este caracteristic sfîrşitului de secol XVIII şi începutului de secol XIX, cînd studiul de faţă presupune că a început orientalismul modern, e faptul că a avut loc o renaştere orientală, aşa cum spunea Edgar Quinet[13]. Dintr-o dată, multor gînditori, politicieni şi artişti li s-a părut că a apărut o nouă conştiinţă a Orientului, din China pînă la Mediterana. Această conştiinţă era, în parte, rezultatul unor texte orientale, recent descoperite şi traduse în limbi precum sanscrita, zend şi araba ; era şi rezultatul unei relaţii nou percepute între Orient şi Occident. Pentru scopurile acestei lucrări, nota dominantă a relaţiei dintre Orientul Apropiat şi Europa a fost stabilită prin invazia napoleoniană a Egiptului din 1798, invazie ce a constituit, în multe feluri, însuşi modelul unei aproprieri cu adevărat ştiinţifice a unei culturi de către alta, evident mai puternică. Căci, o dată cu ocuparea Egiptului de Napoleon, au fost declanşate nişte procese între Est şi Vest, care domină încă perspectivele noastre culturale şi politice contemporane. Iar expediţia napoleoniană, cu marele său monument colectiv de erudiţie, *Description de l'Égypte*, a oferit o scenă sau un cadru pentru orientalism, deoarece Egiptul şi, ulterior, celelalte teritorii islamice au fost considerate provincia

vie, laboratorul, teatrul cunoştinţelor occidentale efective despre Orient. Voi reveni mai tîrziu asupra aventurii napoleoniene.

Cu experienţe precum cea a lui Napoleon, Orientul, ca o sumă de cunoştinţe în Vest, s-a modernizat şi aceasta este o a doua formă în care a existat orientalismul în secolele XIX–XX. De la începutul perioadei pe care o voi examina, s-a remarcat peste tot, la orientalişti, ambiţia de a-şi formula în termeni moderni descoperirile, experienţele şi analizele, de a pune ideile despre Orient în legătură strînsă cu realităţile moderne. Cercetările lingvistice ale lui Renan asupra limbilor semitice din 1848, de exemplu, au fost exprimate într-un stil care a contribuit în mare măsură la creşterea autorităţii sale asupra gramaticii comparate contemporane, a anatomiei comparate şi a teoriei raselor ; acestea au conferit prestigiu orientalismului său şi – reversul medaliei – au făcut orientalismul vulnerabil, aşa cum a fost mereu începînd de atunci, la mode, ca şi la curentele de gîndire cu influenţă serioasă din Vest. Orientalismul a fost supus imperialismului, pozitivismului, utopismului, istoricismului, darwinismului, rasismului, freudismului, marxismului, spenglerismului. Dar orientalismul, ca multe ştiinţe naturale şi sociale, a avut „paradigme" de cercetare, şi-a avut propriile societăţi erudite, propria instituţie. În secolul al XIX-lea, prestigiul domeniului a crescut enorm, la fel ca şi reputaţia şi influenţa unor instituţii precum Société asiatique, Royal Asiatic Society, Deutsche Morgenländische Gesellschaft şi American Oriental Society. O dată cu dezvoltarea acestor societăţi, a crescut, în întreaga Europă, şi numărul catedrelor de studii orientale ; ca urmare, s-au înmulţit şi mijloacele de răspîndire a orientalismului. Periodicele orientaliste, începînd cu „Fundgraben des Orients" (1809), au sporit cantitatea de cunoştinţe ca şi numărul de specialităţi.

Totuşi, foarte puţine asemenea activităţi şi instituţii au existat şi s-au dezvoltat liber, pentru că, în a treia sa formă, orientalismul a impus anumite limite gîndirii despre Orient. Chiar şi scriitorii cei mai dotaţi cu imaginaţie, ca Flaubert, Nerval şi Scott, au fost reţinuţi în privinţa a ceea ce puteau experimenta sau spune despre Orient. Căci orientalismul era, în ultimă instanţă, o viziune politică asupra realităţii, a cărei structură a promovat diferenţa dintre familiar (Europa, Vestul, „noi") şi străin (Orientul, Estul, „ei"). Această viziune, într-un anumit sens, a creat, apoi a servit cele două lumi astfel concepute. Orientalii trăiau în lumea lor, „noi" trăiam într-a noastră. Viziunea şi realitatea materială se sprijineau şi se ajutau reciproc. O anumită libertate de comunicare a constituit întotdeauna privilegiul occidentalului ; deoarece cultura sa era cea mai puternică, el

putea înțelege, înfrunta și da formă și semnificație marelui mister asiatic, așa cum l-a numit odată Disraeli. Totuși, ceea ce cred eu că a fost trecut anterior cu vederea este vocabularul restrîns al unui asemenea privilegiu și limitele comparative ale unei asemenea viziuni. Argumentația mea presupune că realitatea orientalistă e antiumană și persistentă. Domeniul său, la fel ca și instituțiile și influența sa atotpătrunzătoare, durează și astăzi.

Dar cum a funcționat și funcționează orientalismul? Cum poate fi descris ca un fenomen istoric, un mod de gîndire, o problemă contemporană și o realitate materială, în același timp? Să revenim la Cromer, un tehnician desăvîrșit al imperiului, dar și un beneficiar al orientalismului. El ne poate da un răspuns rudimentar. În eseul *The Government of Subject Races*, el se confruntă cu problema modului în care Marea Britanie, o națiune de indivizi, va administra un imperiu vast pe baza unor principii centrale. El compară „agentul local", care este un specialist în problemele băștinașilor, avînd în același timp o individualitate anglo–saxonă, cu autoritatea centrală de acasă, de la Londra. Primul poate „trata subiecte de interes local într-un mod calculat să știrbească sau chiar să pună în pericol interesele imperiale. Autoritatea centrală se află în situația de a prevedea orice pericol ce-ar decurge din această cauză". De ce? Pentru că autoritatea centrală poate „asigura funcționarea armonioasă a diferitelor părți ale mașinii" și „trebuie să se străduiască, pe cît posibil, să creeze condițiile necesare guvernării coloniei"[14]. Limbajul e vag și neatrăgător, dar sensul nu este greu de înțeles. Cromer vede un centru al puterii în Occident și, radiind de aici către Est, o uriașă mașină atotcuprinzătoare, care să sprijine autoritatea centrală, dar să fie condusă de ea. Ceea ce componentele mașinii îi furnizează din Est – material uman, bogății, cunoștințe – e prelucrat de aceasta, apoi transformat în și mai multă putere. Specialistul convertește imediat materia orientală simplă în substanță utilă : orientalul devine, de exemplu, o rasă dominată, un exemplu de mentalitate „orientală", totul în scopul consolidării „autorității" de acasă. „Interesele locale" sînt interese orientaliste speciale, „autoritatea centrală" e interesul general al societății imperiale ca întreg. Ceea ce vede Cromer destul de clar este administrarea cunoștințelor de către societate, faptul că acestea – indiferent cît sînt de speciale – sînt controlate mai întîi de interesele locale ale unui specialist, apoi de interesele generale ale unui sistem social de autoritate. Relația între interesele locale și cele centrale e complicată, dar nicidecum nediscriminatorie.

În cazul lui Cromer ca administrator imperial, „adevăratul subiect de studiu este şi omul", spune el. Cînd Pope a decretat că adevăratul subiect de studiu al omenirii este omul, el s-a referit la toţi oamenii, inclusiv la „indianul cel sărac" ; în timp ce exprimarea lui Cromer, „şi omul", ne aminteşte că anumiţi oameni, cum ar fi orientalii, pot fi aleşi ca *adevărat* subiect de studiu. Studiul adevărat – în acest sens – al orientalilor este orientalismul, separat cu adevărat de alte forme de cunoaştere, dar în final util (căci e finit) pentru realitatea materială şi socială, ce include întreaga cunoaştere din orice moment, ce susţine cunoaşterea, asigurîndu-i diferite întrebuinţări. Se stabileşte o ordine de suveranitate de la Est la Vest, un lanţ imaginar al existenţei, a cărui formă clară a fost exprimată odată de Kipling :

> Catîrul, calul, elefantul sau boul se supune celui ce-l conduce, acesta se supune sergentului, sergentul locotenentului, locotenentul căpitanului, căpitanul maiorului, maiorul colonelului, colonelul comandantului de brigadă, care conduce trei regimente, iar acesta generalului, care se supune Viceregelui, aflat în slujba Împărătesei[15].

Oricît de profund imaginar este acest monstruos lanţ al supunerii, oricît de bine controlată este „funcţionarea armonioasă" a lui Cromer, orientalismul poate exprima, de asemenea, puterea Vestului şi slăbiciunea Orientului, aşa cum e văzută de Occident. O asemenea putere şi o asemenea slăbiciune sînt inerente orientalismului, ca şi oricărei concepţii ce împarte lumea în mari entităţi generale, care coexistă într-o stare de tensiune produsă de ceea ce se crede a fi diferenţă radicală.

Căci aceasta reprezintă principala problemă intelectuală ridicată de orientalism. Se poate împărţi realitatea umană, pentru că realitatea umană pare într-adevăr a fi împărţită, în culturi, istorii, tradiţii, societăţi, chiar rase, clar diferite, supravieţuindu-se consecinţelor în mod uman? Prin a supravieţui consecinţelor în mod uman înţeleg să mă întreb dacă există vreo cale de a evita ostilitatea exprimată de împărţirea oamenilor în „noi" (occidentalii) şi „ei" (orientalii). Pentru că asemenea divizări sînt generalităţi a căror utilitate istorică şi actuală a fost de a dirija importanţa distincţiei între unii oamenii şi alţii, de obicei, către scopuri nu tocmai admirabile. Cînd se folosesc categorii precum oriental şi occidental ca punct de plecare, dar şi de sosire, al analizei, cercetării, politicii de stat (aşa cum au fost utilizate categoriile de către Balfour şi Cromer), rezultatul este, de obicei, polarizarea distincţiei – orientalul devine mai orien-

tal, occidentalul mai occidental – şi limitarea contactului între culturi, tradiţii şi societăţi diferite. Pe scurt, de la începuturile istoriei sale moderne şi pînă în prezent, orientalismul, ca formă de gîndire asupra străinilor, a demonstrat în mod tipic tendinţa regretabilă a oricărei cunoaşteri bazate pe distincţii rigide de genul „Est" / „Vest", şi anume canalizarea gîndirii într-un compartiment vestic sau unul estic. Întrucît această tendinţă se manifestă chiar în centrul teoriei, practicii şi valorilor orientaliste găsite în Vest, sensul puterii occidentale asupra Orientului e luat ca atare, avînd statut de adevăr ştiinţific.

Una sau două ilustrări contemporane pot clarifica perfect această observaţie. E firesc ca oamenii aflaţi la putere să evalueze din cînd în cînd lumea cu care trebuie să se confrunte. Balfour a făcut acest lucru în mod frecvent. A făcut-o şi contemporanul nostru Henry Kissinger, arareori cu mai multă sinceritate decît în eseul *Domestic Structure and Foreign Policy*. Drama descrisă de el este reală, o dramă în care Statele Unite trebuie să-şi stabilească comportamentul în lume sub presiunile forţelor interne, pe de o parte, şi ale realităţilor externe, pe de altă parte. Doar din acest motiv, discursul lui Kissinger trebuie să realizeze o polaritate între Statele Unite şi lume ; în plus, desigur, el vorbeşte în mod conştient ca o voce autoritară în numele marii puteri vestice, a cărei istorie recentă şi realitate prezentă au aşezat-o în faţa unei lumi care nu-i acceptă uşor puterea şi dominaţia. Kissinger simte că Statele Unite pot trata mai uşor cu Occidentul industrial, dezvoltat, decît cu lumea în curs de dezvoltare. Din nou, realitatea contemporană a relaţiilor dintre Statele Unite şi aşa–numita lume a treia (care include China, Indochina, Orientul Apropiat, Africa şi America Latină) constituie în mod evident un set de probleme spinoase, pe care nici măcar Kissinger nu le poate ascunde.

Metoda lui Kissinger în eseu funcţionează în conformitate cu ceea ce lingviştii numesc opoziţie binară, şi anume el arată că există două stiluri în politica externă (cel profetic şi cel politic), două tipuri de tehnici, două perioade etc. Atunci cînd, la încheierea părţii istorice a argumentaţiei sale, el ajunge faţă în faţă cu lumea contemporană, o împarte în două jumătăţi, ţările dezvoltate şi cele în curs de dezvoltare. Prima jumătate, Vestul, „este profund dedicată ideii că lumea reală e exterioară observatorului, iar cunoaşterea constă în înregistrarea şi clasificarea informaţiilor cît mai precis". Kissinger îşi susţine teoria prin evocarea revoluţiei newtoniene, care nu a avut loc în lumea în curs de dezvoltare : „Culturile ce au ratat impactul iniţial al gîndirii newtoniene au reţinut concepţia esenţial prenewtoniană că lumea reală e aproape complet *internă* observatorului".

Ca urmare, adaugă el, „realitatea empirică are, pentru multe din țările noi, o semnificație mult diferită de cea a Vestului, pentru că, într-un anumit sens, ele nu au trecut niciodată prin procesul descoperirii sale"[16].

Spre deosebire de Cromer, Kissinger nu trebuie să-l citeze pe Sir Alfred Lyall în legătură cu incapacitatea orientalului de a fi precis ; observația pe care o face e suficient de incontestabilă pentru a necesita vreo validare specială. Noi ne-am avut revoluția newtoniană, ei nu. În calitate de gînditori, sîntem mult mai buni decît ei. Perfect : pînă la urmă, liniile sînt trasate cam în același fel în care le-au trasat Balfour și Cromer. Totuși, între Kissinger și imperialiștii britanici au intervenit 60 de ani sau mai mulți. Numeroase războaie și revoluții au dovedit în mod concludent că stilul profetic prenewtonian, asociat de Kissinger atît cu țările în curs de dezvoltare, „lipsite de acurateță", cît și cu Europa dinaintea Congresului de la Viena, nu este în totalitate lipsit de succes. Din nou, spre deosebire de Balfour și Cromer, Kissinger se simte obligat să respecte această perspectivă prenewtoniană, din moment ce „ea oferă o mare flexibilitate în ceea ce privește agitația revoluționară contemporană". Astfel, datoria oamenilor în lumea postnewtoniană (reală) este „să construiască o ordine internațională *înainte* ca o criză s-o impună ca pe o necesitate" : cu alte cuvinte, *noi* trebuie să găsim o soluție prin care lumea în curs de dezvoltare să poată fi ținută sub control. Nu este acest lucru similar cu ideea lui Cromer despre o mașină ce lucrează armonios, concepută, în ultimă instanță, în beneficiul unei autorități centrale, care se opune lumii în curs de dezvoltare?

Kissinger se poate să nu fi știut ce tezaur de cunoștințe genealogice folosea atunci cînd împărțea lumea în concepții prenewtoniene și postnewtoniene asupra realității. Dar distincția sa este identică cu cea ortodoxă, stabilită de orientaliști, care separă orientalii de occidentali. Și, la fel ca distincția orientalismului, cea a lui Kissinger nu e lipsită de valoare, în ciuda aparentei neutralități a tonului ei. Astfel, cuvinte precum „profetic", „acurateță", „intern", „realitate empirică" și „ordine" împînzesc descrierea sa, caracterizînd fie calități atractive, familiare, dezirabile, fie defecte amenințătoare, bizare, dezordonate. Atît orientalistul tradițional, după cum vom vedea, cît și Kissinger consideră că diferența între culturi, în primul rînd, creează un front de luptă care le separă și, în al doilea rînd, invită Occidentul să-l conducă, să-l țină sub control și să-l guverneze (prin cunoștințe superioare și prin putere moderată) pe Celălalt. Cu ce efect și cu ce preț considerabil au fost menținute asemenea divizări militante, nu mai e nevoie să amintim.

Se poate da un alt exemplu care ilustrează foarte clar – poate prea clar – analiza lui Kissinger. În numărul său din februarie 1972, „American Journal of Psychiatry" a publicat un eseu al lui Harold W. Glidden, identificat ca un fost membru al Serviciului de Informaţii şi Investigaţii din cadrul Departamentului de Stat al Statelor Unite ; titlul eseului (*The Arab World*), tonul său şi conţinutul au dovedit o înclinaţie a spiritului tipic orientalistă. Astfel, într-o descriere psihologică de patru pagini, pe două coloane, a peste 100 de milioane de oameni, pe o perioadă de 1300 de ani, Glidden citează patru surse ale concepţiei sale : o carte recentă despre Tripoli, un număr al ziarului egiptean „Al–Ahram", periodicul „Oriente Moderno" şi o carte de Majid Khadduri, un bine cunoscut orientalist. Articolul în sine pretinde că dezvăluie „mecanismul interior al comportamentului arab", care, din punctul *nostru* de vedere, e „aberant", dar care, pentru arabi, e „normal". După acest început fericit, ni se spune că arabii pun accentul pe conformism, că trăiesc într-o cultură mizeră, al cărei „sistem de prestigiu" înseamnă abilitatea de a atrage susţinători şi clienţi (se aminteşte întîmplător că „societatea arabă este şi a fost întotdeauna bazată pe un sistem de relaţii client–patron") ; ni se mai spune că arabii pot trăi doar în situaţii de conflict, că prestigiul se bazează doar pe abilitatea de a-i domina pe alţii, că o cultură mizeră – şi deci islamul însuşi – îşi face o virtute din răzbunare (aici Glidden citează triumfător numărul din 29 iunie 1970 al ziarului „Ahram" pentru a arăta că „în 1969 [în Egipt] în 1070 de cazuri de crime în care autorii erau arestaţi, s-a constatat că 20% dintre criminali au fost mînaţi de dorinţa de a spăla o ruşine, 30% de dorinţa de a îndrepta un rău real sau imaginar şi 31% de dorinţa unei răzbunări sîngeroase") ; ni se mai spune că, dacă, dintr-un punct de vedere occidental, „singurul lucru raţional este ca arabii să facă pace... pentru arabi, situaţia nu e guvernată de acest tip de logică, deoarece obiectivitatea nu reprezintă o valoare în sistemul arab".

Glidden continuă cu şi mai mult entuziasm : „este un lucru notabil că, în timp ce sistemul arab de valori cere o solidaritate absolută în cadrul grupului, el încurajează între membrii săi şi un fel de rivalitate, care ajunge să distrugă tocmai acea solidaritate" ; în societatea arabă doar „succesul contează" şi „scopul scuză mijloacele" ; arabii trăiesc „în mod firesc" într-o lume „caracterizată prin anxietate, exprimată prin suspiciune şi neîncredere, etichetată ca ostilitate generalizată" ; „arta subterfugiului e foarte dezvoltată în viaţa arabă, ca şi în islamul însuşi" ; nevoia de răzbunare a arabilor depăşeşte orice alt sentiment, altfel arabii ar încerca o ruşine „autodistrugătoare". De aceea, dacă „occidentalii plasează pacea

în partea superioară a scării valorilor" şi dacă „avem o conştiinţă extrem de dezvoltată a valorii timpului", acest lucru nu e valabil şi pentru arabi. „De fapt", ni se spune, „în societatea arabă tribală (de unde provin valorile arabe), lupta, şi nu pacea, era starea normală de lucruri, deoarece atacurile constituia unul din principalele elemente de susţinere a economiei". Intenţia unei asemenea expuneri savante este pur şi simplu de a arăta cum, pe scara de valori occidentală şi orientală, „poziţia elementelor unele faţă de altele este diferită"[17]. Quod erat demonstrandum.

Acesta este apogeul încrederii orientaliste. Nici unei judecăţi doar exprimate nu i se neagă demnitatea adevărului ; nici o listă teoretică de trăsături orientale nu e inaplicabilă la comportamentul orientalilor din lumea reală. Pe de o parte, există occidentali, pe de altă parte, arabi–orientali ; primii sînt (în nici o ordine anume) raţionali, paşnici, liberali, logici, capabili să deţină valori reale, lipsiţi prin natura lor de suspiciune ; ceilalţi nu sînt nimic din toate acestea. Din ce concepţie despre Orient, colectivă şi totuşi individualizată, provin asemenea afirmaţii? Ce abilităţi speciale, ce presiuni pline de imaginaţie, ce instituţii şi tradiţii, ce forţe culturale produc asemenea descrieri similare ale Orientului la Cromer, Balfour şi oamenii de stat contemporani?

II

GEOGRAFIA IMAGINATIVĂ ŞI REPREZENTĂRILE SALE : *ORIENTALIZAREA ORIENTALULUI*

La drept vorbind, orientalismul este un domeniu de studiu ştiinţific. În Occidentul creştin, se consideră că orientalismul şi-a început existenţa oficială o dată cu decizia Conciliului de la Viena din 1312 de a înfiinţa o serie de catedre de „limba arabă, greacă, ebraică şi siriană la Paris, Oxford, Bologna, Avignon şi Salamanca"[18]. Totuşi, orice analiză a orientalismului trebuie să ţină seama nu numai de orientalistul profesionist şi de munca lui, ci şi de noţiunea însăşi de domeniu de studiu bazat pe o unitate geografică, culturală, lingvistică şi etnică, numit Orient. Domeniile, desigur, sînt create. Ele dobîndesc coerenţă şi se desăvîrşesc

în timp, deoarece cercetătorii se implică în diferite feluri în ceea ce pare a fi unanim acceptat ca subiect de studiu. Totuşi, se înţelege de la sine că un domeniu este arareori definit atît de simplu pe cît pretind chiar cei mai constanţi partizani (de obicei cercetători, profesori, experţi şi alţii). În plus, un domeniu de studiu se poate schimba atît de profund, chiar şi în cele mai tradiţionale discipline, cum sînt filologia, istoria sau teologia, încît ajunge să facă aproape imposibilă o definire exhaustivă a problematicii. Acest lucru este desigur valabil pentru orientalism, din anumite motive foarte interesante.

A vorbi de specializare ca de un „domeniu" geografic e, în cazul orientalismului, destul de revelator, întrucît nimeni nu-şi va imagina un domeniu simetric lui, numit occidentalism. Deja, atitudinea specială, poate chiar deosebită, a orientalismului devine evidentă. Pentru că, deşi multe discipline ştiinţifice presupun adoptarea unei poziţii faţă de, să spunem, materialul *uman* (un istoric se ocupă de trecutul oamenilor dintr-un punct avantajos special, plasat în prezent), nu există nici o analogie reală care să justifice adoptarea unei poziţii fixe, geografice, mai mult sau mai puţin totale, faţă de o mare varietate de realităţi sociale, lingvistice, politice şi istorice. Un clasicist, un specialist în literatură medievală, chiar şi un americanist se concentrează asupra unei părţi relativ modeste a lumii, nicidecum asupra unei întregi jumătăţi a ei. Dar orientalismul constituie un domeniu cu ambiţii geografice considerabile. Şi, pentru că orientaliştii se ocupă în mod tradiţional de realităţile orientale (un specialist în drept islamic, nu mai puţin decît un expert în dialectele limbii chineze sau în religiile indiene, este considerat orientalist de către persoane care-şi spun orientalişti), trebuie să învăţăm să acceptăm dimensiunea enormă, nediscriminatorie, plus o capacitate aproape infinită de subdivizare ca una dintre caracteristicile esenţiale ale orientalismului, caracteristică evidenţiată prin amalgamul său confuz de neclaritate imperială şi detaliu precis.

Toate acestea descriu orientalismul ca pe o disciplină academică. Sufixul „ism" serveşte la distingerea lui de oricare alte discipline. Regula, în istoria dezvoltării sale ca disciplină academică, a fost lărgirea domeniului şi nu accentuarea selectivităţii. Orientaliştii din Renaştere, ca Erpenius şi Guillaume Postel, au fost în primul rînd specialişti în limbile provinciilor biblice, deşi Postel se lăuda că poate străbate Asia pînă în China fără să aibă nevoie de interpret. În general, pînă la mijlocul secolului al XVIII-lea, orientaliştii erau experţi în Biblie, studenţi la limbi semitice, specialişti în islamism sau, pentru că iezuiţii au iniţiat noile studii

asupra Chinei, sinologi. Întreg centrul Asiei nu a constituit o cucerire academică a orientalismului pînă cînd, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, Anquetil–Duperron şi Sir William Jones au dezvăluit în mod clar bogăţiile extraordinare ale limbilor avestană şi sanscrită. Pe la jumătatea secolului al XIX-lea, orientalismul constituia un inimaginabil de vast tezaur de învăţătură. Există doi excelenţi indici ai acestui nou eclectism triumfător. Unul este descrierea enciclopedică a orientalismului dintre 1765 şi 1850, oferită de Raymond Schwab în lucrarea sa *La Renaissance orientale*[19]. Pe lîngă descoperirile ştiinţifice ale realităţilor orientale făcute de cercetători de profesie din Europa în acea perioadă, exista o adevărată epidemie de Orientalia ce afecta orice poet, eseist şi filosof important din aceeaşi perioadă. Noţiunea de „oriental" a lui Schwab identifică un entuziasm de amator sau de profesionist faţă de tot ce e asiatic, cuvînt sinonim cu exotic, misterios, profund, seminal ; este o transpunere mai tîrzie, către est, a unui entuziasm similar manifestat în Europa faţă de Antichitatea greacă şi latină în timpul Renaşterii. În 1829, Victor Hugo a exprimat această schimbare de direcţie în felul următor : „În secolul lui Ludovic XIV eram elenişti, acum sîntem orientalişti"[20]. Un orientalist din secolul al XIX-lea era, deci, fie un savant (un sinolog, un islamist, un indo–europenist), fie un entuziast talentat (Hugo în *Les Orientales*, Goethe în *Westöstlicher Diwan*), fie ambele (Richard Burton, Edward Lane, Friedrich Schlegel).

Al doilea element care arată cît de cuprinzător a devenit orientalismul după Conciliul de la Viena trebuie căutat în cronicile asupra acestui domeniu, scrise în secolul al XIX-lea. Cea mai completă este cea a lui Jules Mohl, *Vingt–sept Ans d'histoire des études orientales*, o lucrare în două volume, care descrie tot ce a fost demn de semnalat în orientalism între 1840 şi 1867[21]. Mohl a fost secretarul Societăţii Asiatice de la Paris, iar, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, Parisul reprezenta capitala lumii orientaliste (şi, după părerea lui Walter Benjamin, capitala secolului al XIX-lea). Poziţia sa în cadrul Societăţii i-a permis să fie în miezul problemelor legate de orientalism. Cu greu se poate găsi ceva întreprins de un cercetător european în privinţa Asiei în acei 27 de ani care să nu fie introdus de Mohl în capitolul „studii orientale". Înregistrările sale cuprind, desigur, publicaţii, dar volumul materialului publicat care interesa cercetătorii orientalişti este impresionant. Lucrările filologice considerate orientaliste sînt aproape imposibil de numărat : araba, numeroasele dialecte indiene, ebraica, pehlevi, asiriana, babiloniana, mongola, chineza, birmana, mesopotamiana, javaneza. În plus, studiile orientaliste

aparent acoperă totul, de la editarea şi traducerea textelor pînă la cercetările de numismatică, antropologie, arheologie, sociologie, economie, istorie, literatură şi cultură din orice civilizaţie asiatică şi nord–africană cunoscută, veche sau modernă. Lucrarea lui Gustave Dugat *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle* (1868–1870)[22] este o istorie selectivă a figurilor majore, dar volumul reprezentat nu e mai puţin impresionant decît la Mohl.

Totuşi, un asemenea eclectism îşi are şi punctele sale slabe. Majoritatea cercetătorilor orientalişti erau interesaţi de perioada clasică a oricărei limbi sau societăţi pe care o studiau. Pînă la sfîrşitul secolului al XIX-lea, nu s-a acordat prea multă atenţie cercetării ştiinţifice a Orientului modern sau actual, cu o singură excepţie majoră, Institut d'Égypte al lui Napoleon. Mai mult, Orientul studiat a fost, în general, un univers textual ; impactul Orientului s-a produs prin cărţi şi manuscrise, nu ca în cazul Greciei asupra Renaşterii, prin artefact mimetic, cum sînt sculptura şi ceramica. Chiar şi raportul dintre orientalist şi Orient era textual ; e demn de menţionat faptul că unii dintre orientaliştii germani de la începutul secolului al XIX-lea povesteau că primul lor contact vizual cu o statuie indiană cu opt braţe i-a vindecat complet de gustul pentru orientalism[23]. Atunci cînd un orientalist erudit călătorea în ţara în care era specialist, o făcea întotdeauna cu nişte maxime abstracte de nezdruncinat despre „civilizaţia" studiată ; orientaliştii erau rareori interesaţi de altceva decît de dovedirea valabilităţii acestor „adevăruri" învechite prin aplicarea lor, fără prea mare succes, la băştinaşii incapabili să înţeleagă, deci degeneraţi. În sfîrşit, tocmai forţa şi domeniul orientalismului au produs nu numai o mare cantitate de cunoştinţe pozitive exacte despre Orient, ci şi un fel de cunoştinţe de rangul doi, ascunse în povestirile „orientale", în mitologia Estului misterios, în concepţiile privind impenetrabilitatea asiatică, cunoştinţe cu o viaţă a lor proprie, ceea ce V. G. Kiernan a numit pe bună dreptate „visul colectiv al Europei despre Orient"[24]. Un rezultat fericit al acestuia este numărul impresionant de scriitori importanţi din secolul al XIX-lea entuziasmaţi de Orient : cred că este corect să vorbesc de un gen de scrieri orientaliste, exemplificat prin operele lui Hugo, Goethe, Nerval, Flaubert, FitzGerald şi alţii. Ceea ce însoţeşte inevitabil asemenea lucrări este totuşi un fel de mitologie confuză a Orientului, un Orient care nu derivă doar din atitudini contemporane şi prejudecăţi populare, ci şi din ceea ce Vico numea îngîmfarea naţiunilor şi a cercetătorilor. Am amintit deja utilizările politice ale acestor materiale aşa cum au apărut ele în secolul al XX-lea.

Astăzi este mai puțin probabil ca un orientalist să se autonumească orientalist, așa cum se întîmpla înainte de al doilea război mondial. Totuși, denumirea se folosește încă, din moment ce universitățile păstrează programe sau catedre de limbi sau de civilizații orientale. Există o „facultate" orientală la Oxford și o secție de studii orientale la Princeton. În 1959, guvernul britanic a împuternicit o comisie „să evalueze situația din universități la catedrele de studii orientale, slave, est–europene și africane... și să facă propuneri privind dezvoltarea lor viitoare"[25]. Raportul Hayter, cum s-a numit atunci cînd a apărut, în 1961, nu părea afectat de semnificația largă a cuvîntului *oriental*, pe care l-a găsit folosit și în universitățile americane. Chiar și cel mai mare nume în domeniul studiilor islamice anglo–americane moderne, H. A. R. Gibb, a preferat să-și spună orientalist mai degrabă decît arabist. Gibb însuși, clasicist fiind, putea utiliza pentru orientalism oribilul neologism „studiu zonal", ca o modalitate de a arăta că studiile zonale și orientalismul, la urma urmei, erau titluri geografice interschimbabile[26]. Ceea ce, cred eu, contrazice în mod ingenios o relație mult mai interesantă între cunoaștere și geografie. Aș dori să analizez pe scurt această relație.

În ciuda confuziei create prin multe dorințe, impulsuri și imagini vagi, mintea pare a formula cu perseverență ceea ce Claude Lévi–Strauss numea o știință a concretului[27]. Un trib primitiv, de exemplu, atribuie un loc, o funcție și o semnificație precisă fiecărei specii de plante din imediata sa apropiere. Multe din aceste ierburi și flori nu au nici o utilitate practică ; dar ceea ce vrea să spună Lévi–Strauss este că mintea cere ordine, iar ordinea se atinge deosebind și luînd notă de tot, plasînd într-un loc sigur, ușor de găsit, ceea ce mintea conștientizează, acordînd astfel lucrurilor un rol în economia obiectelor și a identităților ce creează mediul înconjurător. Acest tip de clasificare rudimentară are o logică proprie, dar regulile logicii după care o ferigă verde este un simbol al grației, într-o societate, fiind considerată malefică în alta, nu sînt nici previzibil de raționale, nici universale. Există întotdeauna o doză de arbitrar pur în modul în care sînt văzute distincțiile dintre lucruri. La fel se întîmplă cu valorile, a căror istorie, dacă ar putea fi scoasă complet la lumină, ar arăta probabil aceeași doză de arbitrar. Lucru destul de evident în cazul modei. De ce apar, apoi dispar, într-o perioadă de decenii, perucile, gulerele de dantelă și pantofii înalți cu catarame? O parte din răspunsuri au de-a face cu utilitatea, altele cu frumusețea inerentă a modei. Dar dacă sîntem de acord că toate lucrurile din istorie, ca și istoria însăși, sînt create de oameni, atunci vom aprecia cît este de posibil ca multor

obiecte sau locuri sau momente să li se atribuie roluri şi semnificaţii care dobîndesc valabilitate obiectivă doar *după* ce sînt făcute atribuirile. Aceasta este adevărat în special pentru lucruri relativ neobişnuite, cum ar fi străinii, mutanţii sau comportamentul „anormal".

E perfect posibil să se obiecteze că unele lucruri distinctive sînt create de spirit, ele avînd doar o realitate fictivă, deşi par a exista obiectiv. Un grup de oameni ce trăiesc pe cîţiva acri de pămînt vor stabili graniţe între terenul lor şi cele din imediata vecinătate şi cele de dincolo de acestea, pe care le denumesc „pămîntul barbarilor". Cu alte cuvinte, practica universală de a desemna în minte un spaţiu familiar „al nostru" şi un spaţiu nefamiliar, dincolo de „al nostru", deci „al lor", este o cale de a face distincţii geografice care *pot fi* complet arbitrare. Folosesc aici cuvîntul „arbitrar" întrucît geografia imaginativă de tipul „terenul nostru / terenul barbarilor" nu presupune că barbarii recunosc distincţia. Pentru „noi" e suficient să stabilim în minte aceste graniţe ; ca urmare, „ei" devin „ei" şi atît teritoriul, cît şi mentalitatea lor sînt desemnate ca diferite de „ale noastre". Într-o oarecare măsură, societăţile primitive şi cele moderne par astfel a ajunge la un simţ al propriilor identităţi în mod negativ. Era foarte probabil ca un atenian din secolul al V-lea să nu se simtă barbar în aceeaşi măsură în care se simţea atenian în mod pozitiv. Graniţele geografice le însoţesc pe cele sociale, etnice şi culturale într-un mod uşor previzibil. Totuşi, adesea, sensul în care cineva nu se simte străin se bazează pe o idee extrem de vagă asupra a ceea ce se află „dincolo", în afara propriului teritoriu. Apar tot felul de supoziţii, asocieri şi ficţiuni pentru a popula spaţiul nefamiliar din afara graniţelor.

Filosoful francez Gaston Bachelard a făcut odată o analiză a ceea ce el numea poetica spaţiului[28]. Interiorul unei case, spunea el, dobîndeşte un aer de intimitate, secret, siguranţă, real sau imaginar, datorită experienţelor care ajung să pară potrivite pentru el. Spaţiul obiectiv al unei case – coţurile, coridoarele, pivniţa, camerele – e mult mai puţin important decît ceea ce îl impregnează în mod poetic, de obicei o calitate cu valoare imaginativă sau figurativă pe care o putem numi şi simţi : astfel, o casă poate fi bîntuită, poate fi ca un cămin sau ca o închisoare, poate fi magică. Deci spaţiul dobîndeşte o dimensiune emoţională sau chiar raţională printr-un fel de proces poetic, în timp ce depărtările goale sau anonime sînt transformate în semnificaţii pentru noi cei de aici. Acelaşi proces are loc cînd e vorba de timp. Multe lucruri pe care le asociem cu perioade ca „în urmă cu mult timp" sau „la începuturi" sau „la sfîrşitul lumii", sau chiar multe lucruri pe care le ştim despre aceste perioade,

sînt poetice, imaginate. Pentru un istoric al Regatului mijlociu al Egiptului, „cu mult timp în urmă" va avea un sens foarte clar, dar nici chiar acest sens nu risipeşte total calitatea imaginară, cvasifictivă, ce poate fi simţită ascunsă într-un timp foarte diferit şi îndepărtat de al nostru. Căci nu există nici o îndoială că geografia şi istoria imaginativă ajută mintea să-şi intensifice propriul sentiment despre sine, dramatizînd distanţa şi diferenţa între ceea ce e aproape şi ceea ce e departe. Acest lucru nu e mai puţin adevărat despre sentimentele pe care le avem adesea că ne-am fi simţit mai „acasă" în secolul al XVI-lea sau în Tahiti.

Totuşi, nu are rost să pretindem că tot ce ştim despre timp şi spaţiu, sau mai degrabă despre istorie şi geografie, e mai mult decît orice altă cunoaştere imaginativă. Există discipline precum istoria pozitivă şi geografia pozitivă, care în Europa şi în Statele Unite se pot lăuda cu realizări impresionante. Savanţii ştiu acum mai mult despre lume, despre trecutul şi prezentul ei, decît ştiau, de exemplu, pe vremea lui Gibbon. Totuşi, nu înseamnă că ştiu tot ce e de ştiut, nici că, ceea ce e mai important, ce ştiu ei a risipit cunoştinţele imaginative de geografie şi de istorie despre care vorbeam. Nu trebuie să decidem aici dacă genul acesta de cunoştinţe imaginative îmbogăţesc istoria şi geografia sau dacă le depăşesc, în vreun fel. Să spunem deocamdată că ele există ca *mai mult* decît ceea ce pare a fi cunoaştere pozitivă pur şi simplu.

Aproape de la începuturi, în Europa, Orientul era ceva mai mult decît ceea ce se ştia în mod empiric despre el. Cel puţin pînă în primii ani ai secolului al XVIII-lea, aşa cum spunea atît de elegant R. W. Southern, perceperea europeană a unui tip de cultură orientală, cea islamică, a fost ignorantă, dar complexă[29]. Căci unele asociaţii cu Estul – nici foarte ignorante, nici foarte informate – au părut întotdeauna a se aduna în jurul noţiunii de Orient. Să considerăm mai întîi delimitarea între Orient şi Vest. Ea pare precizată încă de pe vremea *Iliadei*. Două dintre calităţile cele mai profund influente legate de Est apar în *Perşii* lui Eschil, prima piesă atenienă păstrată, şi în *Bachantele* lui Euripide, ultima păstrată. Eschil descrie sentimentul dezastrului care îi copleşeşte pe perşi atunci cînd află că armatele lor, conduse de regele Xerxes, au fost nimicite de greci. Corul cîntă oda următoare :

> Asia toată geme acuma
> golită de oameni.
> Xerxes i-a dus cu sine, alei!
> Xerxes i-a dus la prăpăd, alelei!

Xerxes a călăuzit nebuneşte totul
el şi caicele lui plutitoare pe mare!
De ce a fost Dareios odinioară
căpetenie fără greşeală pentru ai săi,
mai–marele–arcaşilor
domnul iubit al Susidei?[30]

Ce contează aici este că Asia vorbeşte prin şi în virtutea imaginaţiei europene, prezentată ca victorioasă asupra Asiei, acea „altă" lume ostilă de dincolo de mări. Asiei îi sînt atribuite sentimentele de pustiu, pierdere şi dezastru, care par a fi pedeapsa pentru îndrăzneala Orientului de a provoca Vestul ; şi, de asemenea, regretul că, într-un trecut glorios, Asia a fost victorioasă asupra Europei.

În *Bachantele*, poate cea mai asiatică dintre toate dramele attice, Dionisos este legat în mod explicit de originile sale asiatice şi de excesele ciudat de ameninţătoare ale misterelor orientale. Penteu, regele Tebei, e distrus de mama sa, Agave, şi de însoţitoarele ei bachante. Sfidîndu-l pe Dionisos prin faptul că nu i-a recunoscut nici puterea, nici divinitatea, Penteu este astfel pedepsit în mod oribil, iar piesa se încheie prin acceptarea generală a teribilei puteri a excentricului zeu. Comentatorii moderni ai *Bachantelor* au remarcat extraordinarele efecte intelectuale şi estetice ale piesei, subliniind detaliul istoric că Euripide „a fost cu siguranţă afectat de noul aspect pe care cultul dionisiac şi l-a asumat probabil în lumina religiilor străine extatice ale lui Bendis, Cybele, Sabazius, Adonis şi Isis, provenind din Asia Mică şi Levant şi trecînd prin Pireu şi Atena în anii frustranţi şi tot mai iraţionali ai războiului peloponeziac"[31].

Cele două aspecte ale Orientului care îl diferenţiază de Occident în aceste două piese vor rămîne motive esenţiale ale geografiei imaginative europene. Se trasează o linie între două continente. Europa e puternică şi distinctă ; Asia e înfrîntă şi îndepărtată. Eschil *reprezintă* Asia, o face să vorbească în persoana bătrînei regine persane, mama lui Xerxes. Europa e cea care exprimă Orientul ; această exprimare este prerogativa nu a unui maestru păpuşar, ci a unui adevărat creator, a cărui putere de a da viaţă reprezintă, anima, constituie spaţiul de dincolo de graniţele cunoscute, spaţiu altfel tăcut şi primejdios. Există o analogie între orchestra lui Eschil, ce cuprinde lumea asiatică aşa cum o concepe dramaturgul, şi exteriorul savant de erudiţie orientalistă, care va controla vasta întindere asiatică amorfă, în vederea unei analize uneori simpatetice, dar întot-

deauna dominatoare. În al doilea rînd, există motivul Orientului ca pericol insinuant. Raționalitatea e subminată de excesele Estului, acele misterios de atrăgătoare contrarii față de tot ce pare a fi valoare normală. Diferența dintre Est și Vest e simbolizată de neînduplecarea cu care Penteu respinge la început bachantele isterice. Atunci cînd, mai tîrziu, li se alătură, este distrus nu atît pentru că i-a cedat lui Dionisos, cît pentru că a apreciat incorect amenințarea lui Dionisos la început. Lecția pe care intenționează s-o dea Euripide e dramatizată de prezența în piesă a lui Cadmos și Tiresias, bătrîni înțelepți care înțeleg că nu doar „suveranitatea" îi guvernează pe oameni[32] ; există, spun ei, judecata, ceea ce înseamnă aprecierea corectă a forței puterilor străine și capacitatea de a ajunge la înțelegere cu ele. De acum, misterele orientale vor fi luate în serios, între altele și pentru că ele provoacă spiritul occidental la noi exerciții de ambiție și putere.

Dar o mare divizare, cum este cea dintre Orient și Occident, duce la altele mai mici, în special pentru că întreprinderile mari ale civilizației provoacă o serie de activități precum călătoriile, cuceririle, experiențele noi. În Grecia și Roma din perioada clasică, geografii, istoricii, personalitățile publice, precum Cezar, oratorii și poeții au contribuit la îmbogățirea fondului taxonomic ce separa unele de altele rase, regiuni, națiuni și spirite ; o bună parte din acest fond exista pentru a dovedi că romanii și grecii erau superiori altor clase de oameni. Dar interesul față de Orient își avea propria tradiție în clasificare și ierarhizare. Cel puțin din secolul al II-lea î. Cr., nu se omitea să se spună fiecărui călător sau potentat occidental ambițios și interesat de Orient că Herodot – istoric, călător, cronicar cu o curiozitate nesecată – și Alexandru – rege războinic și cuceritor – au fost acolo. Orientul era deci subdivizat în zone cunoscute, vizitate, cucerite anterior de Herodot și Alexandru, ca și de epigonii lor, și zone necunoscute, nevizitate, necucerite anterior. Creștinismul a desăvîrșit stabilirea principalelor sfere intraorientale : exista un Orient Apropiat și un Orient Îndepărtat, un Orient familiar, numit de René Grousset „imperiul Levantului"[33], și un Orient nou. Prin urmare, Orientul alterna în geografia minții între a fi o Lume Veche la care te întorci ca în Eden sau Paradis, pentru a crea o variantă nouă a vechiului, și a fi un loc complet nou la care vii așa cum Columb a venit în America, pentru a crea o Lume Nouă (deși, ca o ironie a sorții, Columb însuși credea că a descoperit o parte nouă din Lumea Veche). Cu siguranță, nici una dintre aceste două accepțiuni ale Orientului nu a reprezentat o entitate pură : interesante sînt oscilațiile lor, sugestivitatea lor tentantă, capacitatea lor de a antrena spiritul și de a crea confuzie.

Să analizăm modul în care Orientul şi în special Orientul Apropiat a devenit cunoscut în Occident ca marele său oponent complementar, încă din Antichitate. Au existat Biblia şi apariţia creştinismului, au existat călători precum Marco Polo, care a consemnat rutele comerciale şi a creat un sistem regulat de schimburi comerciale, iar după el, Lodovico di Varthema şi Pietro della Valle, au existat fabulatori ca Mandeville, au existat mişcările orientale, redutabile, de cucerire, în principal islamismul, desigur, au existat pelerinii militanţi, mai ales cruciaţii. Se construieşte o arhivă structurată în interior, pe baza literaturii ce ţine de asemenea experienţe. Din toate acestea, rezultă un număr restrîns de creaţii tipice : călătoria, istoria, fabula, stereotipul, confruntarea polemică. Sînt lentilele prin care e cunoscut Orientul şi care modelează limba, percepţia şi forma contactului dintre Est şi Vest. Ceea ce dă numărului imens de contacte o oarecare unitate este totuşi oscilaţia de care vorbeam mai înainte. Ceva în mod evident străin şi îndepărtat dobîndeşte, dintr-un motiv sau altul, un statut mai familiar. Ai tendinţa să nu mai judeci lucrurile ca fiind în totalitate noi sau în totalitate bine cunoscute ; apare o categorie de mijloc, care-ţi permite să vezi lucruri noi, lucruri percepute pentru prima dată, ca versiuni ale unui lucru cunoscut anterior. În esenţă, o asemenea categorie nu e atît un mod de a primi informaţii noi, cît o metodă de a controla ceea ce pare a fi o ameninţare pentru o anumită percepţie deja stabilită a lucrurilor. Dacă mintea trebuie dintr-o dată să se confrunte cu ceea ce consideră a fi o formă radical nouă de viaţă – aşa cum apărea islamul în ochii Europei la începutul Evului Mediu – răspunsul în totalitate e conservator şi defensiv. Islamul e considerat o versiune nouă, frauduloasă, a unei experienţe anterioare, în acest caz creştinismul. Ameninţarea este surdă, valorile familiare se impun singure şi, în final, mintea reduce presiunea asupra sa adaptînd lucrurile la ea însăşi fie ca „originale", fie ca „repetări". Ca urmare, islamul e „stăpînit" : noutatea şi sugestivitatea sa sînt ţinute sub control, astfel încît se fac acum diferenţieri relativ nuanţate, imposibile dacă noutatea brută a islamului ar fi fost neglijată. De aceea, Orientul în ansamblu oscilează între dispreţul Vestului faţă de ceea ce este familiar şi frisoanele de plăcere faţă de noutate, sau de teamă de noutate.

Totuşi, acolo unde era vorba de islam, teama Europei, dacă nu întotdeauna respectul, era în funcţiune. După moartea lui Mohammed în 632, hegemonia militară, iar mai tîrziu cea culturală şi religioasă, a islamului au crescut enorm. Mai întîi Persia, Siria şi Egiptul, ulterior Turcia, apoi Africa de Nord au căzut în faţa armatelor musulmane ; în secolele VIII

şi IX, au fost cucerite Spania, Sicilia şi unele părţi ale Franţei. În secolele XIII şi XIV, islamul se întindea în est pînă în India, Indonezia şi China. Iar acestui asalt extraordinar Europa nu-i prea putea răspunde decît cu teamă şi cu un fel de respect combinat cu groază. Autorii creştini ce-au asistat la cuceririle islamice aveau un interes limitat faţă de învăţătura, cultura superioară şi frecventa strălucire a musulmanilor, care erau, aşa cum spunea Gibbon, „contemporani cu perioada cea mai întunecată şi cea mai trîndavă din analele Europei". (Dar, cu o anumită satisfacţie, el adăugă : „în vreme ce suma ştiinţei a crescut în Vest, se pare că studiile orientale au stagnat şi au intrat în declin"[34].) Ceea ce simţeau creştinii în mod caracteristic în legătură cu armatele estice era că ele au avut „aparenţa unui roi de albine, dar au devastat totul... cu cruzime" : aşa scria Erchembert, un cleric din Monte Cassino din secolul al XI-lea[35].

Nu degeaba a ajuns islamul să simbolizeze teroarea, devastarea, demonicul, hoardele de barbari detestaţi. Pentru Europa, islamul constituia o traumă de lungă durată. Pînă la sfîrşitul secolului al XVII-lea, „pericolul otoman" a bîntuit Europa, reprezentînd, pentru întreaga civilizaţie creştină, o ameninţare constantă ; în timp, civilizaţia europeană a asimilat acest pericol şi comorile sale, marile sale evenimente, personalităţi, calităţi şi vicii, ca pe ceva inerent edificiului vieţii. Doar în Anglia în perioada Renaşterii, aşa cum relatează Samuel Chew în studiul său clasic *The Crescent and the Rose*, „un om cu educaţie şi inteligenţă medie" avea în vîrful degetelor şi putea vedea pe scena Londrei un număr relativ mare de evenimente detaliate din istoria islamului otoman şi abuzurile sale asupra Europei creştine[36]. Problema este că ceea ce a rămas valabil legat de islam a fost o variantă în mod necesar diminuată a acelor uriaşe forţe periculoase pe care le simboliza el în ochii Europei. Asemenea sarazinilor lui Walter Scott, reprezentarea europeană a musulmanilor, otomanilor sau arabilor a constituit întotdeauna un mod de a controla redutabilul Orient şi, într-o oarecare măsură, acest lucru este adevărat pentru metodele orientaliştilor contemporani eruditi, al căror subiect de studiu nu e atît Estul însuşi, cît Estul făcut cunoscut publicului cititor occidental, şi devenit astfel mai puţin înspăimîntător.

Nu e nimic deosebit de controversat sau de reprobabil în legătură cu asemenea demersuri de asimilare a exoticului ; se întîmplă între toate culturile, desigur, şi între toţi oamenii. Intenţia mea, totuşi, este de a sublinia adevărul că orientalistul, la fel ca oricine din Occidentul european, care a reflectat la Orient sau l-a cunoscut, a făcut acest gen de operaţie mentală. Dar ce e mai important este vocabularul şi imagistica

limitate, care se impun ca o consecință. Receptarea islamului în Vest constituie o ilustrare perfectă și a fost admirabil studiată de Norman Daniel. Una din constrîngerile ce au acționat asupra gînditorilor creștini care au încercat să înțeleagă islamul a fost analogică ; întrucît Cristos reprezintă baza credinței creștine, s-a presupus – destul de incorect – că Mohammed a fost pentru islam ceea ce Cristos a fost pentru creștinism. De aici numele polemic de „mahomedanism" dat islamului și epitetul de „impostor" aplicat automat lui Mohammed[37]. Din asemenea concepții greșite și din multe altele, „s-a format un cerc care nu a fost niciodată întrerupt prin exteriorizare imaginativă... Concepția creștină despre islam a fost integrală și suficientă sieși"[38]. Islamul a devenit o imagine – cuvîntul îi aparține lui Daniel, dar mie mi se pare că are implicații remarcabile pentru orientalism în general – a cărei funcție nu a fost atît de a reprezenta islamul în sine, cît de a-l reprezenta pentru creștinul medieval.

> Tendința invariabilă de a neglija ceea ce însemna Qur'an sau ceea ce credeau musulmanii că semnifică sau ceea ce musulmanii credeau sau făceau în orice împrejurări date, implică în mod necesar că doctrina Qur'anică și oricare altă doctrină islamică era prezentată într-o formă convingătoare pentru creștini ; și forme tot mai extravagante dobîndeau șanse de a fi acceptate, pe măsură ce distanța între scriitori și public, față de granița cu islamul, creștea. Ceea ce spuneau musulmanii că gîndeau musulmanii a fost acceptat cu foarte mare reținere ca fiind ceea ce gîndeau ei cu adevărat. Era o imagine creștină în care detaliile (chiar sub presiunea faptelor) erau abandonate cît mai puțin și în care linia generală nu era abandonată niciodată. Erau umbre de diferență, dar numai într-un cadru comun. Toate corecțiile făcute în interesul unei precizii cît mai mari constituiau doar o formă de apărare a ceea ce se înțelesese recent a fi vulnerabil, o protejare a unei structuri slăbite. Opinia creștină era o construcție ce nu putea fi demolată, nici măcar pentru a fi ridicată din nou[39].

Această imagine creștină riguroasă a fost intensificată în nenumărate moduri, inclusiv – în Evul Mediu și la începutul Renașterii – printr-o mare varietate de poezii, controverse savante și superstiții populare[40]. În acea perioadă, Orientul Apropiat a fost aproape încorporat în imaginea despre lume a creștinismului latin – așa cum în *La Chanson de Roland* cultul sarazinilor e descris curprinzîndu-i pe Mahomed *și* pe Apollo. La mijlocul secolului al XV-lea, așa cum a arătat în mod strălucit R. W.

Southern, a devenit evident pentru gînditorii europeni serioşi „că trebuia făcut ceva în legătură cu islamul", care a răsturnat situaţia oarecum singur, sosind milităreşte în Europa de Est. Southern relatează un episod dramatic dintre 1450 şi 1460, cînd patru învăţaţi, John de Segovia, Nicholas de Cusa, Jean Germain şi Aeneas Silvius (Pius II), au încercat să trateze cu islamul prin intermediul „conferinţei" sau *contraferentia*. Ideea a fost a lui John de Segovia : urma să aibă loc o conferinţă organizată cu islamul în care creştinii încercau convertirea generală a musulmanilor. „El a văzut conferinţa ca pe un instrument cu o funcţie politică, dar şi cu una strict religioasă, şi, cu cuvinte care au atins o coardă sensibilă în sufletele moderne, a exclamat că, şi dacă trebuia să dureze zece ani, era mai puţin costisitoare şi mai puţin distrugătoare decît un război." Nu a fost nici o înţelegere între cei patru savanţi, dar episodul este crucial pentru faptul că a constituit o încercare destul de sofisticată – parte a unei încercări europene generale, de la Bede la Luther – de a pune un Orient reprezentativ faţă în faţă cu Europa, de *a aduce* Orientul şi Europa împreună într-un mod coerent, ideea fiind, pentru creştini, să-i facă pe musulmani să înţeleagă că islamul era doar o variantă greşită de creştinism. Concluzia lui Southern era :

> Cea mai evidentă pentru noi este incapacitatea oricăruia dintre aceste sisteme de gîndire [creştine europene] de a oferi explicaţii complet satisfăcătoare asupra fenomenului pe care şi-au propus să-l explice [islamul] – încă şi mai puţin de a influenţa evoluţia evenimentelor practice într-un mod decisiv. La nivel practic, evenimentele nu au luat niciodată o întorsătură nici atît de bună, nici atît de proastă pe cît au prezis cei mai inteligenţi observatori ; şi poate merită să fie menţionat faptul că nu au luat niciodată o întorsătură mai bună decît atunci cînd cei mai buni observatori aşteptau cu încredere un final fericit. S-a făcut vreun progres [în cunoaşterea islamului de către creştini]? Trebuie să-mi exprim convingerea că da. Chiar dacă soluţia problemei a rămas încă, cu încăpăţînare, ascunsă vederii, enunţarea ei a devenit mai complexă, mai raţională şi mai legată de experienţă... Eruditii care s-au ocupat de problema islamului în Evul Mediu nu au găsit soluţia căutată şi dorită ; dar ei au dezvoltat obişnuinţe ale minţii şi capacităţi de înţelegere care, cu alţi oameni şi în alte domenii, merită totuşi apreciere[41].

Cea mai bună parte a analizei lui Southern, aici şi oriunde altundeva în scurta sa istorie a concepţiilor occidentale despre islam, este demon-

strarea faptului că, în final, cea care devine mai rafinată şi mai complexă este ignoranţa occidentală, nu un corpus de cunoştinţe occidentale pozitive, care creşte în dimensiune şi acurateţe. Pentru că ficţiunea îşi are propria logică şi propria dialectică de dezvoltare sau declin. Personajului Mohammed din Evul Mediu i-au fost atribuite o serie de trăsături ce corespundeau „caracterului profeţilor «Spiritului Liber» [din secolul XII] care au apărut de fapt în Europa, pretinzînd încredere şi adunînd susţinători". În mod similar, deoarece Mohammed a fost considerat diseminatorul unei Revelaţii false, el a devenit şi exemplu de desfrîu, depravare, sodomie şi o întreagă serie de perversităţi, derivate toate „în mod logic" din impostura sa doctrinară[42]. Astfel, Orientul a dobîndit reprezentanţi, ca să spunem aşa, şi reprezentări, fiecare mai concretă, mai corespunzătoare interior unor exigenţe occidentale decît cele dinainte. Este ca şi cum, după ce s-a decis odată că Orientul e un loc potrivit pentru încarnarea infinitului într-o formă finită, Europa nu se mai putea opri să gîndească astfel ; Orientul şi orientalul, arab, islamic, indian, chinez sau orice altceva, deveneau pseudoîncarnări repetate ale unor mari originale (Cristos, Europa, Occidentul) pe care trebuiau să le imite. Doar sursa acestor idei occidentale mai degrabă narcisiste despre Orient s-a schimbat în timp, nu şi caracterul lor. Astfel, în secolele XII şi XIII vom întîlni credinţa comună că Arabia a fost „la marginea lumii creştine, un adăpost natural pentru proscrişi eretici"[43], şi că Mohammed a fost un apostat viclean, în vreme ce, în secolul al XX-lea, un orientalist, un specialist erudit, va fi cel care va evidenţia că islamul nu e nimic mai mult decît erezie ariană de mîna a doua[44].

Descrierea iniţială a orientalismului ca un domeniu ştiinţific dobîndeşte acum o concreteţe nouă. Un domeniu e adesea un spaţiu închis. Ideea de reprezentare este o idee din teatru : Orientul e scena pe care se află închis întregul Est. Pe această scenă vor apărea personaje al căror rol este de a reprezenta întregul mai mare din care emană. Atunci Orientul pare a fi nu o extensie nelimitată, dincolo de lumea europeană familiară, ci mai degrabă un teren închis, o scenă de teatru ataşată Europei. Orientalistul nu e decît specialistul în cunoştinţe de care este răspunzătoare Europa în general, în modul în care un public e răspunzător din punct de vedere istoric şi cultural pentru dramele adunate, tehnic, împreună de dramaturg, şi e sensibil la ele.În profunzimile acestei scene orientale se află un repertoriu cultural prodigios, ale cărui elemente individuale evocă o lume fabulos de bogată : Sfinxul, Cleopatra, Edenul, Troia, Sodoma şi Gomora, Astarte, Isis şi Osiris, Saba, Babilonul, Genii, Magii, Ninive,

Prester John, Mahomed şi mulţi alţii ; decoruri, în unele cazuri doar nume, pe jumătate imaginate, pe jumătate cunoscute ; monştri, demoni, eroi ; terori, plăceri, dorinţe. Imaginaţia europeană a fost hrănită în mare măsură de acest repertoriu : între Evul Mediu şi secolul al XVIII-lea, autori mari precum Ariosto, Milton, Marlowe, Tasso, Shakespeare, Cervantes şi autorii bine cunoscutelor *Chanson de Roland* şi *Poema del Cid* au folosit comorile Orientului pentru producţiile lor, în moduri care au rafinat imaginile, ideile şi personajele ce-l populau. În plus, o mare parte din ceea ce se considera erudiţie orientalistă în Europa folosea în mod forţat miturile ideologice, chiar atunci cînd cunoaşterea părea cu adevărat să evolueze.

Un exemplu celebru al modului în care forma dramatică şi imaginile savante se adună în teatrul orientalist este lucrarea *Bibliothèque orientale* a lui Barthélemy d'Herbelot, publicată postum în 1697, cu o prefaţă de Antoine Galland. Introducerea la recenta *Cambridge History of Islam* consideră *Bibliothèque,* împreună cu discursul preliminar al lui George Sale la traducerea sa a Coranului (1734) şi cu *History of the Saracens* (1708, 1718) a lui Simon Ockley, ca fiind „extrem de importantă" în lărgirea „noii înţelegeri asupra islamului" şi în transformarea sa „într-o lectură mai puţin academică"[45]. Aceasta descrie inadecvat lucrarea lui d'Herbelot, care nu s-a limitat la islam aşa cum au făcut scrierile lui Sale şi Ockley. Cu excepţia operei *Historia Orientalis* a lui Johann H. Hottinger, publicată în 1651, *Bibliothèque* a rămas lucrarea standard de referinţă din Europa pînă la începutul secolului al XIX-lea. Subiectul său era cu adevărat epocal. Galland, primul traducător european al celor *O mie şi una de nopţi* şi arabist de marcă, a comparat realizarea lui d'Herbelot cu oricare alta dinainte, observînd anvergura sa. D'Herbelot a citit un mare număr de cărţi, spunea Galland, în arabă, persană şi turcă, cu rezultatul că a reuşit să afle lucruri pînă atunci ascunse europenilor[46]. După ce a realizat mai întîi un dicţionar al acestor trei limbi orientale, d'Herbelot a mers mai departe, studiind istoria, teologia, geografia, ştiinţa şi arta orientală, în variantele lor fantastice, cît şi în cele adevărate. După aceea, a decis să scrie două lucrări, una o *bibliothèque* sau „bibliotecă", un dicţionar alfabetic, a doua un *florilège* sau antologie. A fost finalizat doar primul proiect.

Comentariul lui Galland la lucrarea *Bibliothèque* afirma că termenul „orientale" urma să cuprindă în principal Levantul, deşi – Galland o spune cu admiraţie – perioada acoperită nu începea doar cu crearea lui Adam şi nu se sfîrşea cu „timpul în care ne aflăm" : d'Herbelot merge chiar

mai departe în timp, la o epocă descrisă ca fiind „mai îndepărtată" în povestirile mitice – pînă la lunga perioadă a Suleimanilor preadamici. Pe măsură ce descrierea lui Galland avansează, aflăm că *Bibliothèque* era ca „oricare altă" istorie a lumii, căci ceea ce încerca ea era să ofere un compendiu complet al cunoştinţelor existente despre subiecte cum ar fi Facerea, Potopul, distrugerea Turnului Babel şi aşa mai departe, cu diferenţa că sursele lui d'Herbelot erau orientale. El împărţea istoria în două tipuri, sacră şi profană (evreii şi creştinii în prima, musulmanii în a doua) şi două perioade, înainte şi după Potop. Astfel, d'Herbelot a putut comenta istorii foarte divergente, cum ar fi cea a mogulilor, a tătarilor, a turcilor şi a slavilor ; el a cuprins şi toate provinciile Imperiului musulman, din Extremul Orient pînă la Coloanele lui Hercule, cu obiceiurile, ritualurile, tradiţiile, comentariile, dinastiile, palatele, rîurile şi flora lor. O asemenea lucrare, deşi a acordat atenţie şi „doctrinei perverse a lui Mahomed, care a produs necazuri atît de mari creştinismului", a fost mult mai cuprinzătoare decît oricare altă lucrare dinaintea sa. Galland şi-a încheiat „Discursul" asigurîndu-l pe cititor, în cele din urmă, că *Bibliothèque* a lui d'Herbelot este extrem de „utilă şi agreabilă" ; alţi orientalişti, ca Postel, Scaliger, Golius, Pockoke şi Erpenius, au scris studii orientaliste care erau prea strict gramaticale, lexicografice, geografice etc. Doar d'Herbelot a scris o operă capabilă să convingă cititorii europeni că studiul culturii orientale nu era lipsit de satisfacţii şi de rezultate : numai d'Herbelot, după părerea lui Galland, a încercat să creeze în mintea cititorilor o idee suficient de clară despre ceea ce însemna să cunoşti şi să studiezi Orientul, o idee ce ar umple mintea şi ar împlini mari speranţe, nutrite anterior[47].

În eforturi precum cel al lui d'Herbelot, Europa şi-a descoperit capacităţile de a cuprinde şi de a orientaliza Orientul. Apare pe alocuri un anumit simţ al superiorităţii în ceea ce a spus Galland despre a sa *materia orientalia* şi a lui d'Herbelot ; ca şi în lucrările unor geografi din secolul al XVII-lea, precum Raphael du Mans, europenii puteau percepe că Orientul era depăşit de ştiinţa occidentală[48]. Dar ceea ce devine evident e nu numai avantajul unei perspective occidentale, este şi tehnica reuşită de a lua imensa fecunditate a Orientului şi de a o face cunoscută, sistematic şi chiar alfabetic, profanilor din Vest. Atunci cînd Galland a afirmat că d'Herbelot a împlinit mari speranţe, cred că s-a gîndit că *Bibliothèque* nu a încercat să revizuiască ideile acceptate în general despre Orient. Căci ceea ce face orientalistul este să *confirme* Orientul în ochii cititorilor săi ; el nici nu încearcă, nici nu vrea să zdruncine convingeri

deja ferme. Tot ce a făcut *Bibliothèque orientale* a fost să reprezinte Orientul mai complet şi mai limpede ; ceea ce se poate să fi fost o colecţie dezlînată de fapte adunate la întîmplare, referitoare vag la istoria Levantului, la imaginile biblice, la cultura islamică, la nume de locuri etc., s-a transformat într-o panoramă orientală raţională, de la A la Z. La articolul Mohammed, d'Herbelot a oferit mai întîi toate numele profetului, apoi a trecut la confirmarea valorii ideologice şi doctrinare a lui Mohammed, după cum urmează :

> Este celebrul impostor Mahomed, autor şi fondator al unei erezii, care a luat numele de religie, numită mahomedană. Vezi articolul *Islam*.
> Interpreţii Alcoranului şi alţi învăţaţi ai Legii musulmane sau mahomedane au aplicat acestui fals profet toate elogiile, pe care arienii, paulicienii sau pauliniştii şi alţi eretici le-au atribuit lui Isus Cristos, lipsindu-l de divinitate...[49]

„Mahomedan" este denumirea europeană, relevantă (şi jignitoare) ; „Islam", care se întîmplă să fie numele musulman corect, e analizat în alt articol. „Erezia... numită mahomedană" este „receptată" ca imitarea unei imitări creştine a adevăratei religii. Apoi, în lunga prezentare istorică a vieţii lui Mohammed, d'Herbelot ajunge la o naraţiune mai mult sau mai puţin exactă. Dar ceea ce contează în *Bibliothèque* e *plasarea* lui Mohammed. Pericolele unei erezii nonconformiste sînt îndepărtate atunci cînd ea se transformă în subiect explicit din punct de vedere ideologic pentru o intrare alfabetică. Mohammed nu mai rătăceşte prin lumea orientală ca un desfrînat ameninţător, ci stă liniştit pe bucăţica lui (însemnată, e adevărat) de scenă orientalistă[50]. I se dă o genealogie, o explicaţie, chiar o evoluţie, incluse toate în fraze simple care-l împiedică să rătăcească aiurea.

Asemenea „imagini" ale Orientului sînt imagini prin faptul că reprezintă o entitate foarte largă, altfel extrem de difuză, dîndu-i posibilitatea de a fi percepută sau văzută. Ele sînt şi *personaje*, legate de anumite tipuri, cum ar fi fanfaronii, avarii sau gurmanzii creaţi de Teofrast, La Bruyère sau Selden. Poate nu e tocmai corect să spunem că asemenea caractere, ca *miles gloriosus** sau Mahomed impostorul, sînt *văzute*, întrucît prezentarea între limite discursive a unui personaj trebuie, în cel mai bun caz, să permită înţelegerea unui tip generic fără dificultate sau

* *Miles gloriosus* (lat.) – soldatul fanfaron (n. trad.).

ambiguitate. Personajul Mahomed al lui d'Herbelot este totuşi o *imagine*, deoarece falsul profet face parte dintr-o reprezentaţie teatrală generală, numită *orientale*, a cărei totalitate e cuprinsă în *Bibliothèque*.

Calitatea didactică a reprezentaţiei orientaliste nu poate fi detaşată de restul spectacolului. Într-o lucrare erudită precum *Bibliothèque orientale*, rezultată în urma unui studiu şi a unei cercetări sistematice, autorul impune o ordine disciplinară materialului prelucrat ; în plus, el vrea să facă cititorul să înţeleagă faptul că ceea ce oferă pagina tipărită este o judecată ordonată şi clară asupra materialului. Astfel, ce transmite *Bibliothèque* e o idee despre puterea şi eficienţa orientalismului, care aminteşte pretutindeni cititorului că, de acum înainte, pentru a ajunge la Orient, trebuie să treacă prin grilele şi codurile savante oferite de orientalist. Orientul nu e doar adaptat exigenţelor morale ale creştinismului occidental, ci este şi limitat de o serie de atitudini şi judecăţi, care trimit spiritul occidental nu mai întîi la sursele orientale, pentru corecţii şi verificări, ci mai degrabă la alte lucrări orientaliste. Scena orientalistă, cum am denumit-o, devine un sistem cu rigoare morală şi epistemologică. Ca disciplină ce reprezintă cunoştinţele instituţionalizate ale Occidentului despre Orient, orientalismul ajunge să exercite o forţă tridimensională, asupra Orientului, a orientalistului şi a „consumatorului" occidental de orientalism. Ar fi greşit, cred eu, să se subestimeze forţa relaţiei tripartite stabilite astfel. Căci Orientul (un „acolo" spre Est) este corectat, chiar penalizat, pentru că se întinde în afara graniţelor societăţii europene, ale „lumii noastre" ; Orientul e astfel *orientalizat*, un proces care nu doar marchează Orientul ca provincie a orientalistului, ci îl obligă pe cititorul occidental neiniţiat să accepte codificările orientaliste (cum este *Biblioteca* aranjată alfabetic a lui d'Herbelot) ca fiind *adevăratul* Orient. Pe scurt, adevărul devine o funcţie a judecăţii erudite, nu a materialului însuşi, care, în timp, pare să-i datoreze orientalistului chiar propria existenţă.

Acest întreg proces didactic nu e greu nici de înţeles, nici de explicat. Trebuie din nou să ne amintim că toate culturile impun corecţii asupra realităţii brute, transformînd-o din obiecte izolate în unităţi de cunoaştere. Problema nu e aceea că are loc o schimbare. E perfect natural ca mintea omenească să reziste asaltului necunoscutului brut ; de aceea, culturile au avut întotdeauna înclinaţia să impună transformări totale altor culturi, receptîndu-le pe acestea nu aşa cum sînt ele, ci aşa cum ar trebui să fie, în avantajul receptorului. Pentru occidental, totuşi, orientalul a fost întotdeauna *ca* un aspect al Vestului ; pentru unii dintre romanticii germani,

de exemplu, religia indiană era, în mod esențial, o variantă orientală a panteismului germano–creştin. Cu toate acestea, orientalistul îşi asumă sarcina de a transforma mereu Orientul din ceva în altceva : el o face pentru sine însuşi, pentru cultura sa şi, uneori, pentru ceea ce crede el că reprezintă interesul orientalului. Acest proces de transformare este un proces disciplinat : se învață, are propriile societăți, periodice, tradiții, propriul vocabular şi propria retorică, totul în formele de bază legate de normele culturale şi politice precumpănitoare ale Vestului şi asigurate de acestea. Şi, după cum voi demonstra, tinde să devină mai complet în ceea ce încearcă să facă, atît de complet încît, atunci cînd se examinează orientalismul din secolele XIX şi XX, impresia copleşitoare este aceea de schematizare indiferentă a întregului Orient de către orientalism.

Cît de devreme a început această schematizare reiese clar din exemplele pe care le-am dat privind reprezentările occidentale ale Orientului în Grecia din perioada clasică. Cît de puternic articulate au fost reprezentările mai tîrzii, construite pe cele mai timpurii, cît de excesiv de atentă a fost schematizarea lor, cît de dramatic de eficientă a fost plasarea lor în geografia imaginativă occidentală, se poate ilustra dacă ne întoarcem la *Infernul* lui Dante. Realizarea lui Dante în *Divina Comedie* a fost combinarea perfectă a descrierii realiste a realității obişnuite cu sistemul universal şi etern de valori creştine. Ceea ce vede pelerinul Dante cînd călătoreşte prin Infern, Purgatoriu şi Paradis este o unică imagine a judecății. Paolo şi Francesca, de exemplu, sînt văzuți ca etern încredințați iadului pentru păcatele lor şi totuşi sînt văzuți întruchipînd chiar personajele şi trăind chiar acțiunile care i-au adus acolo unde vor rămîne pe vecie. Astfel, fiecare personaj în viziunea lui Dante nu doar că se reprezintă pe sine, ci constituie şi o reprezentare tipică a personajului său şi a destinului atribuit lui.

„Maometto" – Mohammed – apare în cîntul 28 din *Infernul*. El este plasat în al optulea din cele nouă cercuri ale Infernului, în a noua din cele zece bolgii din Malebolge, un cerc de văi lugubre ce înconjoară fortăreața din Iad a lui Satan. Astfel, înainte ca Dante să ajungă la Mohammed, el trece prin cercuri în care se află oameni cu păcate mai mici : desfrînații, avarii, gurmanzii, ereticii, violenții, sinucigaşii, blasfemiatorii. După Mohammed se mai află doar falsificatorii şi trădătorii (printre care Iuda, Brutus şi Cassius) înainte de a ajunge chiar în fundul Iadului, unde stă Satan însuşi. Mohammed aparține astfel unei ierarhii rigide a răului, categoriei a ceea ce Dante numeşte *seminator di scandalo e di scisma*. Pedeapsa lui Mohammed, care constituie soarta sa eternă, e una deosebit

de dezgustătoare : este despicat în două, fără încetare, de la bărbie la anus, ca un butoi, spune Dante, ale cărui doage au sărit. Versurile lui Dante nu cruță cititorul, în acest punct, de nici un detaliu escatologic al unei asemenea pedepse violente : măruntaiele și excrementele lui Mohammed sînt descrise cu o precizie de neclintit. Mohammed își explică pedeapsa în fața lui Dante, arătînd spre Ali, care îl precedă în șirul păcătoșilor despicați în două de diavolul de serviciu ; el îl mai roagă pe Dante să-l prevină pe un anume Fra Dolcino, un preot renegat, a cărui sectă pleda pentru comunitatea femeilor și a bunurilor și care era acuzat că are o amantă, în legătură cu ceea ce i se va întîmpla și lui. Cititorul nu va ignora faptul că Dante a văzut o paralelă între senzualitatea revoltătoare a lui Dolcino și Mohammed și între pretențiile lor de eminență teologică.

Dar asta nu e tot ce Dante are de spus despre islam. Mai înainte, în *Infern*, a apărut un mic grup de musulmani. Avicenna, Averroes și Saladin* se numără printre acei păgîni virtuoși care, împreună cu Hector, Enea, Avraam, Socrate, Platon și Aristotel, stau în primul cerc al Infernului, cu o pedeapsă minimă (chiar onorabilă) pentru vina de a nu fi beneficiat de revelația creștină. Dante, desigur, le admiră marile virtuți și realizări, dar, pentru că nu au fost creștini, trebuie să-i condamne, oricît de ușor, la Infern. Eternitatea este un mare nivelator al distincțiilor, e adevărat, dar anacronismele speciale și anomaliile prin care pune personalitățile precreștine în aceeași categorie a damnării „păgînilor" cu musulmanii postcreștini nu îl deranjează pe Dante. Deși Coranul îl amintește pe Isus ca profet, Dante preferă să-i considere pe marii filosofi musulmani și pe rege fundamental necunoscători ai creștinismului. Faptul că pot locui și la același nivel cu eroii și înțelepții Antichității clasice reprezintă o viziune anistorică, similară cu cea a lui Rafael din fresca *Școala din Atena*, unde Averroes se află împreună cu Socrate și Platon în incinta Academiei (similar cu *Dialogues des morts* [1700–1718] ale lui Fénelon, unde are loc o discuție între Socrate și Confucius).

Discriminările și rafinamentele abordării poetice a islamului de către Dante sînt un exemplu de inevitabilitate schematică, aproape cosmologică, cu care islamul și reprezentanții săi desemnați sînt creații ale înțelegerii geografice, istorice și mai ales morale din partea Occidentului. Datele empirice despre Orient sau despre oricare parte a sa contează foarte puțin ; ceea ce contează și e hotărîtor este ceea ce am numit eu viziune orientalistă, o viziune nicidecum limitată la cercetătorul profesio-

* Saladin – sultan al Egiptului și al Siriei în perioada 1175–1193 (n. trad.).

nist, ci mai degrabă proprietatea comună a tuturor celor care, în Occident, au reflectat asupra Orientului. Talentul poetic al lui Dante intensifică, face mai reprezentative aceste perspective asupra Orientului. Mohammed, Saladin, Averroes şi Avicenna sînt fixaţi într-o cosmologie vizionară – fixaţi, închişi, încarceraţi, fără prea mult interes decît pentru „funcţia" lor şi modelul pe care îl întruchipează pe scena unde apar. Isaiah Berlin a descris efectul unor asemenea atitudini :

> [Într-o asemenea]... cosmologie, lumea oamenilor (şi, în anumite versiuni, întregul univers) constituie o singură ierarhie atotcuprinzătoare ; astfel încît a explica de ce fiecare obiect din ea este aşa cum şi acolo unde şi atunci cînd este şi face ceea ce face, înseamnă a spune care îi este scopul, cum îl atinge şi care sînt relaţiile de coordonare şi de subordonare între scopurile diferitelor entităţi din piramida armonioasă pe care o formează împreună. Dacă aceasta este o imagine adevărată a realităţii, atunci explicaţia istorică, la fel ca oricare alt gen de explicaţie, trebuie să constea, mai ales, în atribuirea propriului loc în tiparul universal pentru fiecare individ, grup, naţiune, specie. A cunoaşte locul „cosmic" al unui lucru sau al unei persoane înseamnă a spune ce este şi ce face fiecare şi, în acelaşi timp, de ce trebuie să fie şi să facă ceea ce este şi ceea ce face. De aceea, a fi şi a avea valoare, a exista şi a avea o funcţie (şi a o îndeplini cu mai mult sau mai puţin succes) sînt unul şi acelaşi lucru. Tiparul, şi doar el, dă naştere şi determină trecerea şi conferă un scop, adică valoare şi sens, la tot ce există. A înţelege înseamnă a percepe tiparele... Cu cît un eveniment sau o acţiune sau un personaj este prezentat ca fiind mai inevitabil, cu atît mai bine a fost înţeles, cu atît mai profundă a fost analiza cercetătorului, cu atît mai aproape sîntem de adevărul ultim.
> Această atitudine este profund antiempirică[51].

Şi aşa este, cu adevărat, atitudinea orientalistă în general. Ea împarte cu magia şi mitologia caracterul independent şi autoconsolidant al unui sistem închis, în care obiectele sînt ceea ce sînt *pentru că* sînt ceea ce sînt, o dată, întotdeauna, din motive ontologice pe care nici un material empiric nu le poate înlătura sau schimba. Contactul Europei cu Orientul şi, mai precis, cu islamul, a întărit acest sistem de reprezentare a Orientului şi, după cum sugera Henri Pirenne, a transformat islamul tocmai într-un exemplu de străin, pe care s-a fondat întreaga civilizaţie europeană începînd din Evul Mediu. Declinul Imperiului Roman ca urmare a invaziilor barbare a avut efectul paradoxal de a încorpora modul de viaţă barbar în cultura romană şi mediteraneană ; în timp ce, spune Pirenne, consecinţa

invaziilor islamice, care au început în secolul al VII-lea, a fost mutarea centrului culturii europene din zona mediteraneană, pe atunci provincie arabă, spre nord. „Germanismul a început să-şi joace rolul în istorie. Pînă acum, tradiţia romană fusese neîntreruptă. Acum avea să se dezvolte o civilizaţie originală romano–germanică." Europa era închisă în sine : Orientul, atunci cînd nu era un loc unde se făcea comerţ, era, din punct de vedere cultural, intelectual, spiritual, în afara Europei şi a civilizaţiei europene, care, după cum spunea Pirenne, a devenit „o mare comunitate creştină, sinonimă cu *ecclesia*... Occidentul îşi trăia acum propria viaţă"[52]. În poemul lui Dante, în opera lui Petru cel Bătrîn şi a altor orientalişti de la Cluny, în scrierile polemiştilor creştini despre islam, de la Guibert de Nogent şi Bede la Roger Bacon, William de Tripoli, Burchard de pe Muntele Sion şi Luther, în *Poema del Cid*, în *La Chanson de Roland* şi în *Othello* de Shakespeare (acel „seducător al lumii"), Orientul şi islamul au fost întotdeauna reprezentaţi ca străini ce aveau de jucat un rol special *în cadrul* Europei.

Geografia imaginativă, de la portretele vii din *Infernul* pînă la înregistrările prozaice din *Bibliothèque orientale* a lui d'Herbelot, justifică un vocabular, un univers de discursuri reprezentative, specifice discutării şi înţelegerii islamului şi Orientului. Ceea ce consideră acest discurs a fi o realitate – de exemplu că Mohammed e un impostor – constituie o componentă a discursului, o afirmaţie pe care discursul te obligă să o faci ori de cîte ori apare numele Mohammed. Accentuarea tuturor elementelor diferite ale discursului orientalist – prin care înţeleg, pur şi simplu, vocabularul utilizat de fiecare dată cînd se vorbeşte sau se scrie despre Orient – se face printr-o serie de figuri reprezentative sau figuri de stil. Acestea sînt pentru Orientul real – sau pentru islam, care este principala mea preocupare aici – ceea ce costumele stilizate sînt pentru personajele dintr-o piesă ; ele sînt, de exemplu, precum crucea purtată de Everyman* sau costumul pestriţ al lui Arlechin din *commedia dell'arte*. Cu alte cuvinte, nu trebuie să căutăm corespondenţe între limbajul utilizat pentru descrierea Orientului şi Orientul în sine, nu atît pentru că limbajul e imprecis, cît pentru că nici nu încearcă să fie precis. Ceea ce încearcă să facă, aşa cum a încercat Dante în *Infernul*, este să caracterizeze Orientul ca străin şi, totodată, să-l încorporeze schematic pe o scenă de teatru al cărei public, manager şi actori sînt *pentru* Europa şi doar pentru Europa. De aici oscilaţia între familiar şi străin ; Mohammed este întotdeauna impostorul (familiar,

* Everyman – personaj din moralităţile (*morality plays*) englezeşti din secolul al XV-lea (n. trad.).

pentru că pretinde a fi ca Isus pe care îl cunoaştem) şi întotdeauna orientalul (străin, pentru că, deşi este oarecum „ca" Isus, nu e la urma urmei ca el).

Decît să inventariem toate figurile de stil legate de Orient – straniu, diferenţă, senzualitate exotică etc. – mai bine facem nişte generalizări în privinţa lor, aşa cum au fost moştenite prin Renaştere. Sînt toate declarative şi evidente de la sine ; timpul verbal pe care îl folosesc este cel etern ; transmit o impresie de repetare şi forţă ; sînt întotdeauna simetrice, deşi mult inferioare unui echivalent european, care uneori e specificat, alteori nu. Pentru toate aceste funcţii ajunge frecvent utilizarea verbului *este*. Astfel, Mohammed *este* un impostor, expresie canonizată în *Bibliothèque* a lui d'Herbelot şi dramatizată, într-un anumit sens, de Dante. Nu trebuie aduse dovezi ; singura dovadă necesară pentru condamnarea lui Mohammed se găseşte în verbul *este*. Nimeni nu califică expresia, nici nu pare necesar să se spună că Mohammed *a fost* un impostor, nici nu trebuie să considere cineva, nici pentru o clipă, că poate să nu fie necesar să se repete afirmaţia. Ea *este* repetată, el *este* un impostor şi, de fiecare dată cînd se spune asta, el devine mai impostor, iar autorul afirmaţiei mai cîştigă puţină autoritate pentru că a declarat acest lucru. Astfel, celebra biografie a lui Mohammed din secolul al XVII-lea, aparţinînd lui Humphrey Prideaux, e subintitulată *The True Nature of Imposture* (Adevărata natură a imposturii). În final, desigur, categorii precum impostor (sau oriental, de altfel) implică, necesită chiar, un opus care nu e nici altceva, în mod fraudulos, nici nu are nevoie la nesfîrşit de identificare explicită. Iar acel opus este „occidental" sau, în cazul lui Mohammed, Isus.

Din punct de vedere filosofic, deci, tipul de limbaj, de gîndire şi de viziune pe care eu îl numesc orientalism la modul foarte general constituie o formă de realism radical ; oricine utilizează cuvîntul orientalism, ceea ce reprezintă practica obişnuită atunci cînd e vorba de probleme, obiecte, calităţi şi regiuni considerate orientale, va desemna, va numi, va indica, va fixa ceea ce spune sau gîndeşte printr-un cuvînt sau o expresie, care atunci se presupune fie că a dobîndit, fie, mai simplu, că este realitate. Din punct de vedere retoric, orientalismul e absolut anatomic şi enumerativ ; a-i folosi vocabularul înseamnă a particulariza şi a împărţi realităţile orientale în elemente uşor de controlat. Din punct de vedere psihologic, orientalismul e o formă de paranoia, o cunoaştere de alt tip decît, să spunem, cunoaşterea istorică obişnuită. Acestea sînt cîteva rezultate, cred eu, ale geografiei imaginative şi ale limitelor dramatice trasate de ea. Există, totuşi, unele transformări specific moderne ale acestor rezultate orientalizate, la care trebuie să revin acum.

III

PROIECTE

Este necesar să examinăm cele mai strălucite succese operaționale ale orientalismului dacă ar fi doar ca să judecăm cît de greșită (și total opusă adevărului) a fost ideea amenințătoare exprimată de Michelet, și anume că „Orientul avansează, invincibil, fatal pentru zeii luminii, prin farmecul viselor sale, prin magia clarobscurului său"[53]. Relațiile culturale, materiale și intelectuale între Europa și Orient au trecut prin nenumărate faze, chiar dacă linia de demarcație dintre Est și Vest a produs o anumită impresie constantă asupra Europei. Deși, în general, Vestul a fost cel care s-a deplasat către Est și nu invers. *Orientalismul* e termenul generic pe care l-am folosit pentru a descrie abordarea Orientului de către Occident ; orientalismul reprezintă disciplina prin care Orientul a fost (și este) abordat sistematic, ca un subiect de studiu, de cercetare și practică. Dar, în plus, am folosit cuvîntul pentru a desemna acea colecție de vise, imagini și cuvinte, disponibile oricui a încercat să vorbească despre ceea ce se află la est de linia de demarcație. Aceste două aspecte ale orientalismului nu sînt incongruente, deoarece, prin folosirea lor, Europa a putut avansa spre Orient, în siguranță și nemetaforic. Aici aș dori, mai ales, să analizez dovezile materiale ale acestei înaintări.

Cu excepția islamului, Orientul a fost, pentru Europa, pînă în secolul al XIX-lea, un domeniu cu o istorie continuă de dominație occidentală necontestată. Acest adevăr este evident în cazul experienței britanice în India, al celei portugheze în Indiile de Est, China și Japonia, al celei franceze și italiane în diferite regiuni ale Orientului. Au existat situații ocazionale în care intransigența localnicilor a tulburat idila, ca în 1638–1639, cînd un grup de creștini japonezi i-a alungat pe portughezi din zonă ;în general, totuși, doar Orientul arab și islamic a ridicat Europei probleme fără soluție, la nivel politic, intelectual și, pentru o vreme, economic. Apoi, mare parte din istoria orientalismului a purtat amprenta unei atitudini europene problematice față de islam și acesta este aspectul acut de sensibil al orientalismului către care se îndreaptă interesul meu în studiul de față.

Fără îndoială, islamul a constituit o reală provocare în multe feluri. Se afla inconfortabil de aproape de creştinism, din punct de vedere geografic şi cultural. S-a folosit de tradiţiile iudeo–elene, a împrumutat creator de la creştinism, se putea lăuda cu succese militare şi politice incomparabile. Şi asta nu era tot. Ţinuturile islamice se află alături de cele biblice şi chiar se suprapun cu unele dintre ele ; în plus, centrul domeniului islamic a fost întotdeauna regiunea cea mai apropiată de Europa, care s-a numit Orientul Apropiat. Araba şi ebraica sînt limbi semitice şi, împreună, ele dispun şi redispun de un material care e de o importanţă urgentă pentru creştinism. De la sfîrşitul secolului al VII-lea pînă la bătălia de la Lepanto din 1571, islamul, în forma sa arabă, otomană sau nord–africană şi spaniolă, a dominat sau a ameninţat efectiv creştinismul european. Faptul că islamul a depăşit şi a eclipsat Roma nu putea dispărea din mintea nici unui european din trecut sau din prezent. Nici Gibbon nu era o excepţie, precum se poate vedea în următorul pasaj din *Decline and Fall* :

> În zilele victorioase ale republicii romane, scopul senatului era să-şi limiteze consiliile şi legiunile la un singur război şi să suprime complet primul duşman înainte de a provoca ostilitatea celui de al doilea. Aceste maxime timide ale politicii erau dispreţuite de mărinimia sau de entuziasmul califilor arabi. Cu aceeaşi vigoare şi succes, ei i-au invadat pe succesorii lui August şi Artaxerxe ; iar monarhiile rivale au devenit, în aceeaşi clipă, prada unui duşman pe care au fost obişnuite atîta timp să-l dispreţuiască. În cei zece ani de guvernare ai lui Omar, sarazinii au adus la supunere 36.000 de oraşe sau castele, au distrus 4.000 de biserici sau temple ale necredincioşilor şi au ridicat 1.400 de moschei pentru practicarea religiei lui Mohammed. La o sută de ani după fuga sa de la Mecca, armatele şi dominaţia succesorilor săi s-au extins din India pînă la Oceanul Atlantic, peste diverse şi îndepărtate provincii...[54]

Atunci cînd termenul *Orient* nu a fost pur şi simplu un sinonim pentru Estul asiatic sau cînd nu a denotat, în general, ceea ce e îndepărtat şi exotic, el se aplica, mai riguros, Orientului islamic. Acest Orient „militant" a ajuns să desemneze ceea ce Henri Baudet numea „marele val asiatic"[55]. Desigur, aşa stăteau lucrurile în Europa pînă la mijlocul secolului al XVIII-lea, moment cînd tezaurele de cunoştinţe „orientale", cum a fost *Bibliothèque orientale* a lui d'Herbelot, au încetat să însemne în primul rînd islam, arabi sau otomani. Pînă în acea perioadă, memoria

culturală a acordat o importanță de înțeles unor evenimente relativ îndepărtate, precum căderea Constantinopolelui, cruciadele și cucerirea Siciliei și a Spaniei, dar dacă acestea au semnificat Orientul amenințător, ele nu au șters, în același timp, ceea ce a rămas din Asia.

Pentru că a existat întotdeauna India, locul unde, după ce Portugalia a pus bazele primelor prezențe europene la începutul secolul al XVI-lea, Europa și, în primul rînd Anglia, după o lungă perioadă (din 1600 pînă în 1758) de activitate esențial comercială, au dominat politic ca forță de ocupație. Totuși, India în sine nu a reprezentat niciodată o amenințare indigenă pentru Europa. Ea a fost o amenințare mai degrabă pentru că autoritatea sa autohtonă s-a prăbușit și a deschis calea unor rivalități intereuropene și unui control politic european fățiș, astfel încît Orientul indian putea fi tratat de Europa cu superioritatea proprietarului, niciodată cu sentimentul pericolului, rezervat islamului[56]. Totuși, între această superioritate și cunoștințele pozitive precise a existat o discrepanță uriașă. Articolele lui d'Herbelot pentru subiectele indo–persane din *Bibliothèque* se bazau toate pe surse islamice și e adevărat că, pînă la începutul secolului al XIX-lea, sintagma „limbi orientale" era considerată sinonimă cu „limbi semitice". Renașterea orientală, despre care vorbește Quinet, a avut menirea de a extinde niște limite destul de înguste, în care islamul era exemplul pentru întregul Orient[57]. Sanscrita, religia indiană și istoria Indiei nu au primit statut de cunoștințe științifice, pînă cînd au început eforturile lui Sir William Jones, de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, și chiar interesul său față de India prin intermediul interesului său anterior pentru islam și al cunoștințelor sale legate de acesta.

Nu e surprinzător, deci, că prima lucrare majoră de erudiție orientală, după *Bibliothèque* a lui d'Herbelot, a fost *History of the Saracens* a lui Simon Ockley, al cărei prim volum a apărut în 1708. Un istoric recent al orientalismului a opinat că atitudinea lui Ockley față de musulmani – și anume că lor li se datorează ceea ce primii creștinii europeni au știut în materie de filosofie – „a constituit un șoc dureros" pentru publicul său european. Nu numai că Ockley a exprimat clar această preeminență islamică în lucrarea sa, ci el a mai „deschis Europei, pentru prima oară, și gustul autentic și substanțial pentru punctul de vedere arab în privința războaielor cu Bizanțul și cu Persia"[58]. Totuși, Ockley a avut grijă să se disocieze de influența viciată a islamului și, spre deosebire de colegul său William Whiston (succesorul lui Newton la Cambridge), el a declarat întotdeauna clar că islamul este o erezie revoltătoare. Pentru entuziasmul său islamic, pe de altă parte, Whiston a fost exclus de la Cambridge în 1709.

Accesul către bogățiile indiene (orientale) a trebuit să se facă întotdeauna prin traversarea, mai întîi, a provinciilor islamice şi prin rezistența împotriva efectului periculos al islamului ca sistem de credință cvasiariană. Şi, cel puțin pentru o bună perioadă din secolul al XVIII-lea, Anglia şi Franța au reuşit. Imperiul Otoman se instalase demult într-o bătrînețe confortabilă (pentru Europa) ca să mai fie considerat, în secolul al XIX-lea, ca „problema estică". Marea Britanie şi Franța s-au luptat una cu cealaltă în India între 1744 şi 1748 şi din nou între 1756 şi 1763, pînă cînd, în 1769, englezii au preluat controlul practic, economic şi politic, al subcontinentului. Ce era mai inevitabil decît ca Napoleon să aleagă hărțuirea imperiului oriental al Marii Britanii, interceptînd prima dată calea sa islamică de acces, Egiptul?

Deşi au fost aproape imediat precedate de cel puțin două proiecte orientaliste majore, invazia Egiptului de către Napoleon în 1798 şi incursiunea sa în Siria au avut, de departe, cea mai importantă consecință pentru istoria modernă a orientalismului. Înaintea lui Napoleon, au mai existat doar două eforturi (ambele ale cercetătorilor) de a invada Orientul prin smulgerea vălurilor şi prin trecerea dincolo de bariera de protecție comparativă a Orientului biblic. Primul a fost făcut de Abraham–Hyacinthe Anquetil–Duperron (1731–1805), un teoretician excentric al egalitarismului, un om care a reuşit, în mintea sa, să reconcilieze jansenismul cu catolicismul ortodox şi cu brahmanismul, şi care a călătorit în Asia pentru a dovedi existența primitivă reală a unui Popor Ales şi a genealogiilor biblice. În schimb, el şi-a ratat primul scop şi a călătorit către est pînă la Surat, spre a descoperi acolo o comoară ascunsă de texte avestane şi a-şi desăvîrşi traducerea Avestei. Raymond Schwab a afirmat despre misteriosul fragment avestan care l-a determinat pe Anquetil să pornească la drum că, în timp ce „savanții au privit celebrul fragment la Oxford şi apoi s-au întors la studiile lor, Anquetil a privit şi apoi s-a dus în India". Schwab mai remarcă faptul că Anquetil şi Voltaire, diferiți fără speranță unul de altul, din punct de vedere temperamental şi ideologic, au avut un interes similar față de Orient şi față de Biblie, „unul pentru a face Biblia mai puțin discutabilă, celălalt pentru a o face mai puțin credibilă". Ca o ironie a sorții, traducerile lui Anquetil din Avesta i-au servit lui Voltaire, deoarece descoperirile lui Anquetil „au determinat curînd tocmai critica textelor [biblice], considerate pînă atunci texte revelate". Efectul expediției lui Anquetil este bine descris de Schwab :

> În 1759, Anquetil a terminat traducerea *Avestei* la Surat, în 1786 pe cea a *Upanişadelor* la Paris, săpînd astfel un canal între emisferele

> geniului uman, corectînd şi lărgind vechiul umanism din bazinul mediteranean. Cu mai puţin de cincizeci de ani înainte, compatrioţii săi au fost întrebaţi cum era să fii persan, pe cînd el îi învăţa să compare monumentele perşilor cu cele ale grecilor. Înaintea lui, se căutau informaţii despre trecutul îndepărtat al planetei noastre exclusiv la mari scriitori latini, greci, evrei şi arabi. Biblia era privită ca o stîncă solitară, un aerolit. În scris, exista un univers, dar nimeni nu prea părea să bănuiască imensitatea acelor ţinuturi necunoscute. Înţelegerea a început o dată cu traducerea *Avestei* şi a atins înălţimi ameţitoare datorită explorării limbilor din Asia Centrală, care s-au înmulţit după Babel. În şcolile noastre, pînă în momentul acela limitate la mica moştenire greco–latină a Renaşterii [din care o bună parte a fost transmisă Europei prin islam], el a introdus o viziune asupra unor nenumărate civilizaţii din vremurile trecute, asupra unei infinităţi de literaturi ; în plus, cele cîteva provincii europene nu au fost singurele locuri care şi-au lăsat amprenta în istorie[59].

Pentru prima oară, Orientul a fost dezvăluit Europei în materialitatea textelor, a limbilor şi a civilizaţiilor sale. Tot pentru prima oară, Asia a dobîndit o dimensiune intelectuală şi istorică precisă, cu care să sprijine miturile distanţei şi ale imensităţii sale geografice. Printr-una din acele inevitabile compensaţii simplificatoare pentru o bruscă expansiune culturală, eforturile orientale ale lui Anquetil au fost urmate de cele ale lui William Jones, al doilea dintre proiectele prenapoleoniene amintite mai sus. În vreme ce Anquetil a deschis drumuri largi, Jones le-a închis, codificînd, catalogînd, comparînd. Înainte de a părăsi Anglia pentru a pleca spre India în 1783, Jones era deja un maestru în arabă, ebraică şi persană. Acestea păreau, poate, cele mai neînsemnate realizări ale sale : căci era şi poet, jurist, istoric, clasicist şi un învăţat neobosit, ale cărui performanţe au provocat admiraţia unor personalităţi ca Benjamin Franklin, Edmund Burke, William Pitt şi Samuel Johnson. La momentul potrivit, a fost numit „într-o funcţie onorabilă şi profitabilă în Indii" şi, imediat după sosirea sa aici, pentru a prelua un post la Compania Indiei de Est, a început cursa studiului personal, care consta în a unifica, a izola, a civiliza Orientul şi a-l transforma astfel într-o provincie cu educaţie europeană. Pentru lucrarea sa personală, intitulată „Subiecte de studiu în timpul şederii mele în Asia", el a enumerat ca teme de cercetare „legile hinduşilor şi ale mahomedanilor, politica şi geografia modernă a Hindustanului, cel mai bun mod de a guverna Bengalul, aritmetica şi geometria şi ştiinţele combinate ale asiaticii, medicinei, chimiei, chirurgiei şi anatomiei indienilor, producţiile naturale

ale Indiei, poezia, retorica şi morala Asiei, muzica naţiunilor estice, meseriile, industria, agricultura şi comerţul Indiei" şi aşa mai departe. În 17 august 1787, i-a scris simplu Lordului Althorp : „ambiţia mea este de a cunoaşte *India* mai bine decît a cunoscut-o vreodată un alt european". Aici a putut găsi Balfour în 1910 prima schiţare a pretenţiei sale, ca englez, de a cunoaşte Orientul mai mult şi mai bine decît oricine altcineva.

Activitatea oficială a lui Jones era dreptul, o ocupaţie cu semnificaţie simbolică pentru istoria orientalismului. Cu şapte ani înainte de a ajunge Jones în India, Warren Hastings a decis că indienii trebuie conduşi după legile lor, un proiect mai îndrăzneţ decît părea la prima vedere, deoarece codul sanscrit de legi exista pe atunci, pentru utilizare practică, doar în traducere persană şi nici un englez din acea perioadă nu cunoştea sanscrita destul de bine pentru a consulta textele originale. Un funcţionar al companiei, Charles Wilkins, a învăţat sanscrita, apoi a început să traducă *Instituţiile* lui Manu ; în această acţiune, avea să fie asistat curînd de Jones. (Wilkins a fost, printre altele, şi primul traducător al Bhagavad-Gitei.) În ianuarie 1784, Jones a convocat întîlnirea de inaugurare a Societăţii Asiatice a Bengalului, care urma să fie pentru India ceea ce Societatea Regală era pentru Anglia. Ca primul preşedinte al societăţii şi ca magistrat, Jones a ajuns să cunoască efectiv Orientul şi orientalii, ceea ce avea să-l facă mai tîrziu fondatorul necontestat (expresia îi aparţine lui A. J. Arberry) al orientalismului. A guverna şi a studia, apoi a compara Orientul cu Occidentul, acestea erau scopurile lui Jones, pe care, cu un impuls irezistibil de a codifica mereu, de a supune varietatea infinită a Orientului „unui cod complet" de legi, cifre, obiceiuri şi lucrări, se consideră că le-a atins. Cea mai celebră afirmaţie a lui indică în ce măsură orientalismul modern, chiar şi la începuturile sale filosofice, a fost o disciplină comparativă avînd ca scop principal descoperirea surselor limbilor europene într-o bază orientală, îndepărtată şi inofensivă :

> Limba *sanscrită*, oricît ar fi de veche, are o structură minunată ; mai perfectă decît *greaca*, mai bogată decît *latina* şi mult mai rafinată decît acestea, avînd totuşi asemănări mai mari cu amîndouă, atît în rădăcinile verbelor, cît şi în formele gramaticale, decît s-ar fi putut produce din întîmplare ; atît de mari, într-adevăr, încît nici un filolog nu le-ar putea examina pe toate trei fără a crede că provin dintr-o sursă comună[60].

Mulţi dintre primii orientalişti englezi din India au fost, ca Jones, specialişti în drept sau, destul de interesant, medici cu puternice înclinaţii

misionare. Atît cît se poate spune, majoritatea erau animaţi de scopul dublu de a cerceta „ştiinţele şi artele din Asia, în speranţa de a facilita ameliorări acolo şi progresul cunoaşterii şi al artelor acasă“[61] : astfel era exprimat ţelul orientalistului obişnuit în *The Centenary Volume* al Royal Asiatic Society, fondată în 1823 de Henry Thomas Colebrooke. În contactul lor cu orientalii moderni, primii orientalişti profesionişti, cum a fost Jones, aveau doar două roluri de jucat, totuşi nu putem să-i învinuim astăzi pentru restricţiile impuse umanităţii lor de caracterul *occidental* oficial al prezenţei lor în Orient. Erau fie judecători, fie doctori. Chiar Edgar Quinet, care scria mai mult metafizic decît realist, era vag conştient de această relaţie terapeutică. „Asia are profeţii“, a spus el în *Le Génie des religions* ; „Europa are doctorii“[62]. Cunoaşterea corectă a Orientului a plecat de la un studiu serios al textelor clasice şi abia după aceea a trecut la aplicarea acelor texte la Orientul modern. Confruntat cu decrepitudinea evidentă şi cu neputinţa politică a orientalului modern, orientalistul european a considerat că este de datoria sa să salveze o parte din măreţia orientală clasică, trecută şi pierdută, pentru a „facilita ameliorări“ în Orientul actual. Ceea ce europeanul a preluat din trecutul oriental clasic a fost o viziune (şi mii de fapte şi artefacte), pe care a putut s-o folosească în modul cel mai bun ; orientalului modern i-a dat facilităţi şi ameliorări şi, de asemenea, avantajul judecăţii sale în privinţa a ceea ce era cel mai bine pentru Orientul modern.

O caracteristică a tuturor proiectelor orientaliste prenapoleoniene a fost că se putea face foarte puţin, înainte de proiect, pentru a-i pregăti succesul. Anquetil şi Jones, de exemplu, au învăţat ceea ce au învăţat despre Orient numai după ce au ajuns acolo. Ei s-au confruntat cu întregul Orient şi doar după o vreme şi după improvizări considerabile, au putut să-l reducă la o provincie mai mică. Napoleon, pe de altă parte, nu a vrut nimic mai puţin decît să ocupe întregul Egipt, iar pregătirile lui au fost de o amploare şi o minuţiozitate fără egal. Chiar şi aşa, aceste pregătiri au fost aproape fanatic de schematice şi – dacă pot folosi cuvîntul – textuale, trăsături care necesită aici o analiză. Se pare că Napoleon ar fi avut în minte trei lucruri, mai presus de oricare altele, pe cînd se afla în Italia în 1797 şi îşi pregătea următoarea acţiune militară. În primul rînd, în afară de puterea încă ameninţătoare a Angliei, succesele lui militare, care culminaseră cu Tratatul de la Campo Formio, nu i-au mai lăsat alt loc de cucerire a gloriei decît Estul. În plus, Talleyrand criticase recent „avantajele ce se pot obţine din noile colonii în condiţiile actuale“, iar acest lucru, împreună cu perspectiva tentantă de a înfrînge Marea Britanie,

l-au dus spre est. În al doilea rînd, Napoleon a fost atras de Orient încă din adolescență ; de exemplu, manuscrisele sale din tinerețe cuprind un rezumat făcut de el lucrării *Histoire des Arabes* a lui Marigny și reiese clar din toate scrierile și conversațiile lui că era fermecat, după cum spunea Jean Thiry, de amintirea și gloria legate de Orientul din vremea lui Alexandru, în general, și de Egipt, în special[63]. Astfel, ideea de a recuceri Egiptul ca un nou Alexandru i s-a impus singură, combinată cu avantajul suplimentar de a dobîndi o nouă colonie islamică, pe socoteala Angliei. În al treilea rînd, Napoleon considera Egiptul un proiect posibil tocmai pentru că îl cunoștea din punct de vedere tactic, strategic, istoric și – nefiind un aspect de subestimat – textual, adică în urma lecturilor din scrierile recente, dar și clasice, ale unor personalități europene. Important este că, pentru Napoleon, Egiptul a fost un proiect care a căpătat contur în mintea sa și, mai tîrziu, în pregătirile pentru cucerirea lui, prin experiențe ce țineau de domeniul ideilor și al miturilor culese din texte, nu din realitatea empirică. Planurile lui în privința Egiptului au devenit, de aceea, primele dintr-o lungă serie de contacte ale Europei cu Orientul, în care competența specială a orientalistului a primit direct o întrebuințare funcțională colonială ; pentru că, în momentul crucial cînd orientalistul trebuia să decidă dacă loialitățile și simpatiile sale sînt de partea Orientului sau a Occidentului cuceritor, el l-a ales întotdeauna pe cel de-al doilea, de la Napoleon încoace. În ceea ce-l privește pe împăratul însuși, el a văzut Orientul doar așa cum a fost codificat la început de textele clasice și apoi de experții orientaliști, a căror viziune, bazată tot pe textele clasice, părea un substitut util pentru orice contact adevărat cu Orientul real.

Angajarea cîtorva zeci de „savanți" pentru expediția din Egipt a lui Napoleon este prea bine cunoscută ca să mai necesite o prezentare detaliată aici. Ideea lui era să construiască un fel de arhivă vie în vederea expediției, sub forma unor studii în toate domeniile, realizate de membrii Institutului Egiptului, fondat de el. Ceea ce se cunoaște mai puțin, probabil, este încrederea anterioară a lui Napoleon în lucrarea Contelui de Volney, un călător francez care a scris *Voyage en Égypte et en Syrie,* publicată în 1787 în două volume. În afara unei scurte prefețe personale ce-l informează pe cititor că neșteptata moștenire a unei sume de bani a făcut posibilă călătoria sa în est în 1783, cartea lui Volney este un document aproape chinuitor de impersonal. În mod evident, Volney se considera un om de știință, a cărui sarcină a fost întotdeauna să înregistreze „starea" a ceea ce vede. Punctul culminant al cărții e atins în volumul al

doilea, o descriere a islamului ca religie[64]. Concepțiile lui Volney erau în mod canonic ostile islamului ca religie și ca sistem de instituții politice ; totuși, Napoleon a socotit lucrarea aceasta, precum și *Considérations sur la guerre actuel de Turcs* (1788), tot a lui Volney, de o importanță deosebită. Căci Volney a fost, în fond, un francez abil și – la fel ca Chateaubriand și Lamartine la un sfert de secol după el – a privit Orientul Apropiat ca pe un loc potrivit pentru realizarea ambițiilor coloniale franceze. Ceea ce a folosit Napoleon din opera lui Volney a fost enumerarea, în ordinea crescătoare a dificultății, a obstacolelor cărora trebuia să le facă față în Orient orice forță expediționară franceză.

Napoleon se referă explicit la Volney în reflecțiile sale asupra expediției din Egipt, intitulate *Campagnes d'Égypte et de Syrie, 1798–1799*, pe care le-a dictat generalului Bertrand pe Insula Sfînta Elena. Volney, spunea el, a considerat că există trei bariere pe drumul francezilor spre hegemonia în Orient și că orice forță franceză ar avea, de aceea, de purtat trei războaie : unul împotriva Angliei, al doilea împotriva Porții Otomane și al treilea, cel mai greu, împotriva musulmanilor[65]. Aprecierea lui Volney era vicleană și greu de blamat, deoarece lui Napoleon i-a fost clar, așa cum i-ar fi oricui dacă l-ar citi pe Volney, că lucrările lui, *Voyage* și *Considérations,* erau texte de folosit efectiv de către orice european dornic să cucerească Orientul. Cu alte cuvinte, opera lui Volney a constituit un manual pentru atenuarea șocului pe care un european l-ar fi putut simți la contactul direct cu Orientul : Citiți cărțile, pare a fi fost teza lui Volney, și, departe de a fi dezorientați în fața Orientului, îl veți supune.

Napoleon l-a luat pe Volney aproape *ad litteram*, dar într-un mod subtil, caracteristic lui. Din primul moment cînd l'Armée d'Égypte a apărut la orizontul egiptean, s-au făcut toate eforturile pentru a-i convinge pe musulmani că „noi sîntem adevărații musulmani", așa cum spunea proclamația lui Bonaparte din 2 iulie 1798 în fața populației din Alexandria[66]. Însoțit de o echipă de orientaliști (la bordul unui vas amiral numit *Orient*), Napoleon s-a folosit de dușmănia egiptenilor față de mameluci și a făcut apel la ideea revoluționară a posibilităților egale pentru toți de a duce un război extrem de blînd și de selectiv împotriva islamului. Ce l-a impresionat cel mai mult pe primul cronicar arab al expediției, Abd–al–Rahman al–Jabarti, a fost folosirea de către Napoleon a savanților pentru a intra în contact cu localnicii, precum și întîlnirea directă cu o instituție intelectuală europeană modernă[67]. Napoleon a încercat peste tot să demonstreze că luptă *pentru* islam ; tot ce spunea se traducea în araba Coranului, la fel cum armata franceză era chemată de conducerea sa să nu

uite niciodată sensibilitatea islamică. (Să comparăm, în această privință, tactica lui Napoleon în Egipt cu tactica din *Requerimiento*, un document redactat în spaniolă, în 1513, de către spanioli, pentru a fi citit cu voce tare indienilor : „Vă vom lua pe voi și pe nevestele voastre și pe copiii voștri și vă vom face sclavi, și astfel vă vom vinde și vom dispune de voi așa cum vor ordona Maiestățile lor [Regele și Regina Spaniei] ; și vă vom lua bunurile și vă vom provoca numai necazuri și pagube, ca unor vasali nesupuși" etc.[68]) Atunci cînd Napoleon a înțeles că forța sa era prea mică pentru a se impune în fața egiptenilor, a încercat să-i facă pe imami, cadii, muftii și ulemale* să interpreteze Coranul în favoarea Marii Armate. În acest scop, cele șaizeci de ulemale care predau la Azhar au fost invitate în tabăra sa, cu onoruri militare, și flatate de admirația lui Napoleon față de islam, de Mohammed și de Coran, pe care părea să-l cunoască perfect. Acest demers a avut efect și curînd populația din Cairo părea să-și fi pierdut neîncrederea în ocupanți[69]. Mai tîrziu, după ce a părăsit Egiptul, Napoleon i-a dat instrucțiuni stricte generalului său Kleber să administreze întotdeauna Egiptul prin orientaliști și conducători religioși islamici, al căror sprijin îl puteau cîștiga ; orice altă politică era costisitoare și nebunească[70]. Hugo considera că a înțeles gloria plină de tact a expediției orientale a lui Napoleon în poezia *Lui* :

> Au Nil je le retrouve encore.
> L'Égypte resplendit des feux de son aurore ;
> Son astre impérial se lève à l'orient.
>
> Vainqueur, enthousiaste, éclatant de prestiges,
> Prodige, il étonna la terre des prodiges.
> Les vieux scheiks vénéraient l'émir jeune et prudent ;
> Le peuple redoutait ses armes inouïes ;
> Sublime, il apparut aux tribus éblouies
> Comme un Mahomet d'occident[71].
>
> (Îl regăsesc la Nil.
> Egiptul strălucește de-al zorilor săi foc,
> Iar astru-i imperial la răsărit se-arată.

* Imam – preot musulman ; cadiu – judecător musulman ; muftiu – căpetenie religioasă ; ulema – doctor în religie și drept musulman (n. trad.).

Învingător, entuziast, plin de succese,
Minune ce uimeşte o lume de minuni.
Şeicii cei bătrîni pe tînărul emir îl venerau ;
Poporul se temea de ale sale arme ;
Sublim el apărea în faţa triburilor uluite
Precum un Mahomed din Occident venit.)

Un asemenea triumf putea fi pregătit doar *înaintea* unei expediţii militare, poate doar de cineva care nu avea experienţa anterioară a Orientului, cu excepţia a ceea ce a aflat din cărţi şi de la învăţaţi. Ideea de a lua cu sine o întreagă academie reprezintă în mare măsură un aspect al unei atitudini textuale faţă de Orient. Iar această atitudine, la rîndul ei, a fost sprijinită de o serie de decrete specific revoluţionare (mai ales cel din 10 germinal anul III – 30 martie 1793 – care înfiinţa o *şcoală publică* în cadrul Bibliotecii Naţionale, pentru a preda araba, turca şi persana[72]), al căror obiectiv era acela raţional de a risipi misterul şi de a instituţionaliza chiar şi cunoştinţele cele mai modeste. Astfel, mulţi dintre traducătorii orientalişti ai lui Napoleon au fost studenţi ai lui Silvestre de Sacy, care, începînd din iunie 1796, a fost primul şi singurul profesor de arabă la École publique des langues orientales. Sacy a devenit ulterior profesorul aproape al fiecărui orientalist de seamă din Europa, unde studenţii săi au dominat în acest domeniu timp de aproximativ trei sferturi de secol. Mulţi dintre ei au fost utili din punct de vedere politic, aşa cum au fost unii pentru Napoleon în Egipt.

Dar tratativele cu musulmanii au reprezentat doar o parte din proiectul lui Napoleon de a domina Egiptul. Cealaltă parte a constat în a-l deschide complet, a-l face în totalitate accesibil cercetării europene. De la statutul de ţară obscură şi parte a Orientului cunoscută pînă atunci doar indirect prin aventurile călătorilor, ale eruditilor şi ale cuceritorilor dinainte, Egiptul urma să devină un capitol din educaţia franceză. Şi aici atitudinile textuale şi schematice sînt evidente. Institutul, cu echipele sale de chimişti, istorici, biologi, arheologi, chirurgi şi anticari, a constituit divizia erudită a armatei. Sarcina sa nu era mai puţin agresivă : să transpună Egiptul în franceza modernă ; şi, spre deosebire de *Description de l'Égypte* a abatelui Le Mascrier din 1735, cea a lui Napoleon avea să fie o realizare universală. Aproape din primele momente ale ocupaţiei, Napoleon a avut grijă ca Institutul să-şi înceapă întrunirile, experimentele – misiunea de documentare, cum am numi-o astăzi. Cel mai important era că tot ce se spunea, se vedea şi se studia urma să fie înregistrat şi a fost

într-adevăr înregistrat în acea mare apropriere colectivă a unei țări de către alta, *Description de l'Égypte*, publicată în 23 de volume imense între 1809 și 1828[73].

Unicitatea lucrării nu constă doar în dimensiunile sale sau în inteligența autorilor, ci în atitudinea față de subiectele abordate, ceea ce o face să fie de mare interes pentru studierea proiectelor orientaliste moderne. Primele cîteva pagini din *prefața sa istorică*, scrisă de Jean–Baptiste–Joseph Fourier, secretarul Institutului, exprimă clar faptul că, studiind Egiptul, savanții s-au luptat direct și cu un fel de semnificație culturală, geografică și istorică pură. Egiptul a constituit punctul focal al relațiilor dintre Africa și Asia, dintre Europa și Est, dintre memorie și actualitate.

> Plasat între Africa și Asia și comunicînd ușor cu Europa, Egiptul ocupă centrul vechiului continent. Această țară are doar mari vestigii ; ea este patria artelor și păstrează nenumărate monumente ; principalele sale temple și palatele locuite de regi există încă, chiar dacă edificiile cele mai puțin vechi erau deja construite pe vremea războiului Troiei. Homer, Licurg, Solon, Pitagora și Platon s-au dus în Egipt pentru a studia științele, religia și dreptul. Alexandru a fondat acolo o cetate opulentă, care s-a bucurat pentru multă vreme de supremație comercială și i-a văzut pe Pompei, Cezar, Marc Antoniu și August hotărînd între ei soarta Romei și a lumii întregi. De aceea, este normal ca țara aceasta să atragă atenția unor prinți iluștri care conduc destinele națiunilor.
>
> Nici o națiune nu a dobîndit vreodată o putere considerabilă, fie în Vest, fie în Asia, fără ca puterea aceasta să îndrepte națiunea și către Egipt, care era privit, într-o oarecare măsură, ca soarta sa naturală[74].

Deoarece Egiptul era extrem de însemnat pentru arte, științe și guvernare, rolul său consta de a fi scena pe care urmau să aibă loc acțiuni de o importanță istorică internațională. Ocupînd Egiptul, deci, o putere modernă urma să-și demonstreze în mod firesc forța și să-și justifice istoria ; destinul Egiptului însuși era să fie anexat, de preferință Europei. În plus, această putere urma să intre într-o istorie al cărei element comun a fost definit de personaje nu mai puțin importante decît Homer, Alexandru, Cezar, Platon, Solon și Pitagora, care au onorat Orientul cu prezența lor anterioară acolo. Pe scurt, Orientul a existat ca un set de valori legate nu de realitățile sale moderne, ci de o serie de contacte valoroase pe care le-a avut cu un trecut european îndepărtat. Acesta este un exemplu

clar de atitudine textuală, schematică, la care m-am referit anterior.

Fourier continuă la fel pe mai bine de o sută de pagini (fiecare pagină are, à propos, o suprafață de un metru pătrat, de parcă proiectul şi dimensiunea paginii ar fi fost concepute la scară comparabilă). Pe baza unui trecut confuz, totuşi, el trebuie să justifice expediția napoleoniană ca pe ceva necesar a fi întreprins atunci cînd a avut loc. Perspectiva dramatică nu e niciodată abandonată. Conştient de publicul său european şi de personajele orientale pe care le manipula, el scrie :

> Ne amitim impresia făcută asupra întregii Europe de vestea uluitoare a prezenței francezilor în Orient... Acest mare proiect a fost conceput în tăcere şi pregătit cu atîta hotărîre şi discreție, încît vigilența îngrijorată a duşmanilor noştri a fost înşelată ; doar în clipa cînd s-a întîmplat, au aflat şi ei că a fost conceput, pus în practică şi îndeplinit cu succes...

Un *coup de théâtre* atît de dramatic a avut avantajele lui şi pentru Orient :

> Această țară, care şi-a transmis cunoştințele atîtor națiuni, este astăzi condamnată la barbarie.

Doar un erou putea unifica toți aceşti factori, ceea ce descrie acum Fourier :

> Napoleon a apreciat influența pe care acest eveniment l-ar avea asupra relațiilor dintre Europa, Orient şi Africa, asupra transportului pe Mediterana şi a destinului Asiei... Napoleon a vrut să ofere un bun exemplu european Orientului şi, în final, să-i facă pe locuitori să trăiască mai bine şi să le ofere avantajele unei civilizații perfecte.
> Nimic din toate acestea nu ar fi posibil fără continua aplicare la proiectul din domeniul artelor şi al ştiințelor[75].

A scoate o regiune din barbarismul prezent şi a o reda fostei măreții clasice ; a instrui Orientul (în propriu-i avantaj) în maniera Vestului modern ; a subordona sau a neglija puterea militară pentru a favoriza proiectul cunoaşterii glorioase dobîndite în timpul dominării politice a Orientului ; a exprima Orientul, a-i da formă, identitate, a-l defini cu recunoaşterea locului său în memorie, a importanței sale pentru strategia imperială şi a rolului său „firesc" ca anexă a Europei ; a onora toate

cunoştinţele dobîndite pe durata ocupaţiei coloniale cu titlul de „contribuţii la educaţia modernă" atunci cînd indigenii nu au fost nici consultaţi, nici trataţi decît ca pretexte pentru un text a cărui utilitate nu a fost destinată localnicilor ; a te simţi ca un european care conduce, aproape după voie, istoria, timpul şi geografia orientală ; a institui noi domenii de specializare ; a stabili noi discipline ; a împărţi, a desfăşura, a schematiza, a cataloga, a indexa şi a înregistra tot ce e la vedere (şi ascuns vederii) ; a face din fiecare detaliu observabil o generalizare şi din fiecare generalizare o lege imuabilă despre natura, temperamentul, mentalitatea, tipul sau obiceiurile orientale ; şi, mai ales, a transpune realitatea vie în materia textelor, a poseda (sau a crede că posezi) realitatea în special pentru că nimic în Orient nu pare să reziste puterii tale : acestea sînt trăsăturile proiectului orientalist realizate în totalitate în lucrarea *Description de l'Égypte*, ea însăşi autorizată şi susţinută de asimilarea orientalistă a Egiptului de către Napoleon cu instrumentele cunoaşterii şi ale puterii occidentale. Astfel, Fourier îşi încheie prefaţa anunţînd că istoria îşi va aminti cum „Egiptul a fost teatrul gloriei sale [a lui Napoleon] şi protejează împotriva uitării toate împrejurările acestui eveniment extraordinar"[76].

Lucrarea *Description* anulează, astfel, istoria egipteană sau orientală ca istorie avînd propria coerenţă, identitate şi semnificaţie. În schimb, istoria aşa cum este ea înregistrată în *Description* înlocuieşte istoria egipteană sau orientală, identificîndu-se direct şi imediat cu istoria lumii, un eufemism pentru istoria Europei. Salvarea unui eveniment de la uitare echivalează, în mintea orientalistului, cu transformarea Orientului într-un teatru pentru reprezentările lui despre Orient : este aproape ceea ce spune Fourier. În plus, simpla autoritate a descrierii Orientului în termeni occidentali moderni scoate Orientul din imperiul obscurităţii tăcute unde a zăcut neglijat (cu excepţia murmurelor slabe ale unui vast, dar nedefinit sentiment al propriului trecut) şi-l aşază în lumina ştiinţei europene moderne. Aici, acest nou Orient figurează – de exemplu în tezele biologice ale lui Geoffrey Saint–Hilaire din *Description* – ca o confirmare a legilor specializării zoologice formulate de Buffon[77]. Sau serveşte de „contrast frapant faţă de obiceiurile naţiunilor europene"[78], în care „plăcerile bizare" ale orientalilor servesc la punerea în lumină a sobrietăţii şi a raţionalităţii obiceiurilor occidentale. Sau, ca să mai amintim încă o utilizare a Orientului, echivalentele acelor caracteristici fiziologice orientale care au făcut posibilă îmbălsămarea morţilor sînt căutate în trupurile europenilor, astfel încît cavalerii căzuţi cu onoare pe cîmpul de luptă să

poată fi păstrați ca relicve veridice ale marii campanii orientale a lui Napoleon[79].

Totuși, eșecul militar al ocupării Egiptului de către Napoleon nu a distrus și bogăția proiectului său general privind Egiptul sau restul Orientului. Aproape literal, ocupația a generat întreaga experiență modernă a Orientului, așa cum a fost el interpretat din perspectiva discursului fondat de Napoleon în Egipt, ale cărui instrumente de dominare și diseminare au inclus Institutul și lucrarea *Description*. Ideea, așa cum o caracteriza Charles–Roux, era că Egiptul „readus la prosperitate, regenerat printr-o administrare înțeleaptă și luminată... își va răspîndi razele civilizației asupra tuturor vecinilor săi orientali"[80]. E adevărat că celelalte puteri europene ar încerca să participe la această misiune, în special Anglia. Dar ce s-ar întîmpla în materie de moștenire continuă a misiunii occidentale comune în Orient – în ciuda disputelor, a concurenței indecente sau a războaielor deschise intereuropene – ar fi crearea de noi proiecte, noi concepții, noi acțiuni care să combine părți suplimentare ale vechiului Orient cu spiritul european cuceritor. După Napoleon, limbajul însuși al orientalismului s-a schimbat radical. Realismul său descriptiv a crescut și a devenit nu doar un stil de reprezentare, ci un limbaj, cu adevărat un mijloc de *creație*. Alături de *limbile mamă*, așa cum au fost numite de Antoine Fabre d'Olivet acele surse latente uitate ale limbilor europene moderne, Orientul a fost reconstruit, reasamblat, meșterit, pe scurt *născut* prin eforturile orientaliștilor. *Description* a devenit tipul principal al tuturor eforturilor ulterioare de a aduce Orientul mai aproape de Europa, de a-l absorbi apoi în totalitate și, cel mai important, de a-i anula sau cel puțin de a-i supune și a-i reduce ciudățenia, iar în cazul islamului, ostilitatea. Căci Orientul islamic va apărea ca o categorie ce denotă puterea orientaliștilor și nu islamicii ca oameni, nici istoria lor ca istorie.

Astfel, din expediția lui Napoleon s-a născut o serie întreagă de producții textuale, de la *Itinéraire* al lui Chateaubriand la *Voyage en Orient* al lui Lamartine și la *Salammbô* de Flaubert și, în aceeași tradiție, *Manners and Customs of the Modern Egyptians* de Lane și *Personal Narrative of a Pilgrimage to al–Madinah and Meccah* de Richard Burton. Ceea ce le aseamănă nu e doar fondul comun de legendă și experiență orientală, ci și ideea savantă asupra Orientului ca matcă din care s-au născut. Dacă, în mod paradoxal, aceste creații s-au dovedit simulacre foarte stilizate, imitații minuțios lucrate a ceea ce putea fi un Orient viu, acest lucru nu scade nici forța concepției lor imaginative, nici forța cu-

noaşterii Orientului de către europeni, ale căror prototipuri au fost, respectiv, Cagliostro, marele impostor european al Orientului, şi Napoleon, primul său cuceritor modern.

Opera artistică sau textuală nu a fost singurul produs al expediţiei napoleoniene. Au existat, în plus şi desigur cu mai multă influenţă, proiectul ştiinţific, a cărui realizare principală este lucrarea lui Ernest Renan *Système comparé et histoire générale des langues sémitiques*, încheiată în 1848 pentru – destul de evident – Premiul Volney, şi proiectul geopolitic, ale cărui prime realizări sînt Canalul Suez al lui Ferdinand de Lesseps şi ocuparea Egiptului de către Anglia în 1882. Diferenţa dintre cele două proiecte nu constă doar în dimensiune, ci şi în calitatea convingerii orientaliste. Renan a crezut cu adevărat că, în opera lui, a recreat Orientul, aşa cum era el în realitate. De Lesseps, pe de altă parte, a fost întotdeauna respectat pentru noutatea proiectului său născut din bătrînul Orient şi acest sentiment s-a transmis tuturor celor pentru care deschiderea canalului în 1869 nu a constituit un eveniment obişnuit. În *Excursionist and Tourist Advertiser* pentru 1 iulie 1869, entuziasmul lui Thomas Cook îl continuă pe cel al lui Lesseps :

> În 17 noiembrie, cea mai mare realizare inginerească din acest secol urmează să-şi sărbătorească succesul printr-o inaugurare magnifică, la care aproape fiecare familie regală europeană îşi va avea reprezentantul special. Cu siguranţă, ocazia va fi excepţională. Înfiinţarea unei linii de comunicaţie pe apă între Europa şi Occident a fost un gînd de secole, ce i-a preocupat, pe rînd, pe greci, romani, saxoni şi gali, dar numai în ultimii ani civilizaţia modernă a început în mod serios să încerce a continua lucrările vechilor faraoni, care, cu multe secole în urmă, au construit un canal între cele două mări, ale cărui urme au rezistat pînă astăzi... Tot ce este legat de lucrările [moderne] are dimensiuni gigantice, iar o lectură atentă a unui mic pamflet al Cavalerului de St. Stoess, ce descrie realizarea, ne impresionează puternic datorită geniul marelui spirit – domnul Ferdinand de Lesseps – prin a cărui perseverenţă, îndrăzneală calmă şi putere de previziune, visul de secole a devenit, în sfîrşit, o realitate tangibilă... proiectul de a apropia ţările din Est de cele din Vest şi astfel de a unifica civilizaţii din epoci diferite[81].

Combinarea ideilor vechi cu metodele noi, alăturarea unor culturi ale căror relaţii cu secolul al XIX-lea erau diferite, impunerea reală a puterii tehnologiei moderne şi a voinţei intelectuale asupra unor entităţi

geografice, odinioară stabile şi divizate, cum sînt Estul şi Vestul, iată ce a perceput Cook şi ce a anunţat de Lesseps în ziarele, discursurile, prospectele şi scrisorile sale.

Din punct de vedere genealogic, începuturile lui Ferdinand au fost favorabile. Mathieu de Lesseps, tatăl său, a venit în Egipt cu Napoleon şi a rămas acolo (ca „reprezentant neoficial al Franţei", după cum spune Marlowe[82]) timp de patru ani după ce francezii s-au retras în 1801. Multe din scrierile ulterioare ale lui Ferdinand se referă la intenţia lui Napoelon însuşi de a săpa un canal, despre care, pentru că a fost greşit informat de experţi, nu a crezut niciodată că e realizabil. Contaminat de istoria haotică a proiectelor de canal, care includea şi planurile susţinute de Richelieu şi de Saint–Simonieni, de Lesseps s-a întors în Egipt în 1854, pentru a se angaja într-o acţiune încheiată cincisprezece ani mai tîrziu. El nu avea o reală pregătire inginerească. L-a susţinut doar o încredere imensă în priceperea lui aproape divină de a construi, a însufleţi şi a crea ; întrucît talentele sale diplomatice şi financiare i-au asigurat sprijin din partea Egiptului şi a Europei, el pare a fi dobîndit cunoştinţele necesare pentru a duce lucrurile la bun sfîrşit. Ce a fost mai folositor, poate, el a învăţat cum să-şi aducă potenţialii colaboratori în teatrul istoric al lumii şi să-i facă să vadă ce înseamnă cu adevărat „gîndirea morală", cum şi-a numit el însuşi proiectul. „Luaţi în calcul", le spunea el în 1860, „imensele servicii pe care apropierea dintre Occident şi Orient trebuie să le aducă civilizaţiei şi creşterii bunăstării generale. Lumea aşteaptă de la voi un mare progres şi voi vreţi să răspundeţi la aşteptările lumii."[83] În conformitate cu asemenea afirmaţii, numele companiei de investiţii înfiinţată de către de Lesseps în 1858 a fost exagerat şi a reflectat planurile grandioase pe care le nutrea : Compania universală. În 1862, Academia franceză a oferit un premiu pentru o epopee despre canal. Bornier, cîştigătorul, a creat următoarea hiperbolă, fără ca nimic din ea să se afle în dezacord cu imaginea lui de Lesseps despre proiectul său :

> Au travail! Ouvriers que notre France envoie,
> Tracez, pour l'univers, cette nouvelle voie!
> Vos pères, les héros, sont venus jusqu'ici ;
> Soyez ferme comme aux intrepides,
> Comme eux vous combattez aux pieds des piramides,
> Et leurs quatre mille ans vous contemplent aussi!
>
> Oui, c'est pour l'univers! Pour l'Asie et l'Europe,
> Pour ces climats lointain que la nuit enveloppe,

Pour le Chinois perfide et l'Indien demi-nu ;
Pour les peuples heureux, libres, humains et braves,
Pour les peuples méchants, pour les peuples esclaves,
Pour ceux à qui le Christ est encore inconnu[84].

(La muncă! Lucrători trimişi de-a noastră Franţă,
Deschideţi, pentru lume, această nouă cale!
Ai voştri taţi, eroii, ajuns-au pîn'aici ;
Fiţi tari precum sînt bravii,
Ca ei luptaţi de-acum sub piramide,
Şi patru mii de ani la voi se vor uita!

Da, e pentru lume! Pentru Asia şi Europa deopotrivă,
Pentru ţinuturi depărtate, în noapte-nvăluite,
Pentru chinezul fals şi indianul gol ;
Pentru popoare fericite, libere şi dîrze,
Pentru popoare rele sau în robie grea,
Pentru cei ce încă pe Crist nu îl cunosc.)

De Lesseps nu a fost niciodată mai elocvent şi mai ingenios decît atunci cînd i s-a cerut să justifice suma imensă de bani şi numărul extrem de mare de oameni necesari pentru canal. A fost capabil să prezinte statistici ce încîntau orice ureche ; a citat cu egală fluenţă din Herodot şi din statisticile maritime. În jurnalul său din 1864, el prezintă aprobativ observaţia lui Casimir Leconte că o viaţă excentrică va dezvolta în om o originalitate semnificativă, iar din originalitate se vor naşte fapte mari, ieşite din comun[85]. Asemenea fapte constituie propria lor justificare. În ciuda şirului memorabil de eşecuri, a costurilor sale scandaloase, a ambiţiilor sale uluitoare de a schimba modul în care Europa tratează Orientul, canalul merita efortul. A fost un proiect unic, capabil să depăşească obiecţiile celor consultaţi şi, pus în slujba întregului Orient, să facă ceea ce egiptenii intriganţi, chinezii perfizi şi indienii pe jumătate goi nu ar fi putut face niciodată pentru ei înşişi.

Ceremonia de deschidere din noiembrie 1869 a reprezentat ocazia care, nu mai puţin decît întreaga istorie a maşinaţiilor lui de Lesseps, i-a întruchipat perfect ideile. Ani de zile, discursurile, scrisorile şi pamfletele sale au folosit un vocabular teatral şi plin de energie. În căutarea succesului, putea fi auzit spunînd despre el însuşi (întotdeauna la persoana întîi plural) : noi am creat, am luptat, am dispus, am realizat, am acţionat, am recunoscut,

am perseverat, am avansat ; nimic, a repetat el cu multe ocazii, nu ne poate opri, nimic nu e imposibil, nimic nu contează, pînă la urmă, decît atingerea „rezultatului final, a marelui scop", conceput, definit şi, în final, realizat de el. Cînd trimisul Papei la ceremonie a vorbit pe 16 noiembrie demnitarilor prezenţi, discursul său a încercat cu disperare să fie la înălţimea spectacolului intelectual şi imaginativ oferit de canalul lui de Lesseps :

> Este permis să afirmăm că ora ce tocmai a sunat e nu doar una dintre cele mai solemne ale acestui secol, ci şi una dintre cele mai mari şi mai decisive pe care le-a văzut omenirea de cînd există ea. Acest loc, unde se învecinează – fără să se atingă, de acum – Africa şi Asia, această mare sărbătoare a neamului omenesc, această asistenţă augustă şi cosmopolită, toate rasele de pe glob, toate drapelele, toate pavilioanele, plutind vesel sub acest cer luminos şi imens, crucea înălţată şi respectată de toţi în faţa semilunii, ce de minunăţii, ce de contraste impresionante, ce de vise considerate himerice, devenite realităţi palpabile! şi, în acest ansamblu de atîtea minuni, ce de subiecte de reflecţie pentru gînditor, ce de bucurii la ora aceasta şi în perspectiva viitorului, ce de speranţe glorioase!...
>
> Cele două extremităţi ale globului se apropie ; apropiindu-se, ele se recunosc ; recunoscîndu-se, toţi oamenii, copiii, dintr-un singur şi acelaşi Dumnezeu, încearcă emoţia fericită a fraternităţii lor reciproce! O, Occident! O, Orient! apropiaţi-vă, priviţi-vă, recunoaşteţi-vă, salutaţi-vă, îmbrăţişaţi-vă!...
>
> Dar, în spatele fenomenului material, privirea gînditorului descoperă orizonturi mai vaste decît spaţiile măsurabile, orizonturi fără limite, unde se mişcă cele mai măreţe destine, cele mai glorioase cuceriri, cele mai nemuritoare certitudini ale speciei umane...
>
> [Doamne], fie ca suflul tău divin să planeze deasupra acestor ape! Fie ca el să treacă dinspre Occident spre Orient, dinspre Orient spre Occident! O, Doamne! Foloseşte această cale pentru a-i apropia pe oameni unii de alţii![86]

Întreaga lume părea adunată acolo spre a aduce un omagiu realizării pe care Dumnezeu putea doar s-o binecuvînteze şi s-o folosească. Vechile distincţii şi inhibiţii erau dizolvate : Crucea se confrunta cu Semiluna, Occidentul venea la Orient pentru a nu-l mai părăsi niciodată (pînă cînd, în iulie 1956, Gamal Abdel Nasser va grăbi preluarea canalului de către Egipt, pronunţînd numele lui de Lesseps).

În ideea Canalului Suez, vedem concluzia logică a gîndirii orientaliste şi, mai interesant, a efortului orientalist. Pentru Occident, Asia a reprezentat odată depărtarea tăcută şi alienarea ; islamul a militat cu ostilitate împotriva creştinismului european. Pentru a depăşi asemenea constante redutabile, Orientul trebuia mai întîi cunoscut, apoi invadat şi stăpînit, pe urmă re-creat de savanţi, soldaţi şi judecători care au dezgropat limbi, istorii, rase şi culturi uitate, spre a le susţine – dincolo de puterea de înţelegere a orientalului modern – ca adevăratul Orient clasic, ce putea fi folosit pentru a judeca şi a guverna Orientul modern. Întunericul a pălit pentru a fi înlocuit cu produse de seră ; Orientul era un cuvînt al savanţilor, semnificînd ceea ce Europa modernă a făcut recent din încă ciudatul Est. De Lesseps şi canalul lui au distrus pînă la urmă depărtarea Orientului, intimitatea sa izolată *departe* de Occident, vechiul său exotism. Tot aşa cum o barieră terestră a putut fi transformată într-o arteră maritimă, Orientul a trecut de la ostilitate rezistentă la un parteneriat îndatoritor şi supus. După de Lesseps, nimeni nu a putut vorbi despre Orient ca aparţinînd unei alte lumi. A existat doar lumea „noastră", „o singură" lume, unificată, deoarece Canalul Suez i-a descurajat pe acei ultimi provinciali care credeau încă în diferenţa dintre lumi. De atunci, noţiunea de „oriental" este administrativă sau executivă, fiind subordonată factorilor demografici, economici şi sociologici. Pentru imperialişti ca Balfour sau pentru anti–imperialişti ca J. A. Hobson, orientalul, ca şi africanul, e un membru al unei rase dominate şi nu doar un locuitor al unei zone geografice. De Lesseps a anulat identitatea geografică a Orientului, tîrînd (aproape în sens literal) Orientul în Occident şi risipind, în final, ameninţarea islamului. Aveau să apară noi categorii şi experienţe, inclusiv cele imperialiste, iar, în timp, orientalismul avea să se adapteze lor, dar nu fără oarecare dificultate.

IV

CRIZA

Poate părea ciudat să spunem despre ceva sau cineva că are o atitudine *textuală*, dar un student la literatură va înţelege mai uşor expresia dacă îşi va aminti concepţiile atacate de Voltaire în *Candide* sau chiar atitudinea faţă de realitate satirizată de Cervantes în *Don Quijote*. Ceea ce li se pare de un bun–simţ fără cusur acestor scriitori este faptul că e o greşeală

să presupui că mizeria de furnicar, imprevizibilă şi problematică, în care trăiesc fiinţele omeneşti, poate fi înţeleasă prin ceea ce spun cărţile şi deci textele ; a aplica *ad litteram* la realitate ceea ce înveţi din cărţi înseamnă a risca nebunia sau ruina. Nu te-ai gîndi să foloseşti *Amadis of Gaul* ca să înţelegi Spania secolului al XVI-lea (sau Spania din zilele noastre), la fel cum nu te-ai gîndi să foloseşti Biblia pentru a înţelege, să spunem, Camera Comunelor. Dar, în mod evident, oamenii au încercat şi încearcă încă să utilizeze textele într-un mod simplist, căci altfel *Candide* şi *Don Quijote* nu ar mai avea acelaşi succes la cititori cum au astăzi. Pare o meteahnă umană obişnuită preferinţa pentru autoritatea schematică a unui text faţă de dezorientarea produsă prin contactele directe cu oamenii. Dar este meteahna aceasta prezentă în mod constant sau sînt împrejurări care, unele mai mult decît altele, fac probabilă preponderenţa atitudinii textuale?

Există două situaţii ce favorizează o atitudine textuală. Una este aceea în care o fiinţă umană se confruntă direct cu ceva relativ necunoscut, ameninţător şi aflat anterior la distanţă. Într-un asemenea caz, se recurge nu numai la ceea ce într-o experienţă anterioară semăna cu noutatea, ci şi la ceea ce s-a citit despre acel ceva. Cărţile de călătorii sau ghidurile turistice sînt genuri de texte aproape la fel de „naturale", de logice în structura şi în utilizarea lor ca orice carte, tocmai din cauza acestei tendinţe omeneşti de a reveni la text atunci cînd nesiguranţa călătoriei în locuri ciudate pare a-ţi ameninţa liniştea. Mulţi călători spun despre o experienţă într-o ţară nouă că nu a fost ceea ce s-au aşteptat să fie, însemnînd că nu a fost ceea ce spunea o carte că va fi. Şi, desigur, mulţi autori de cărţi de călătorii sau de ghiduri le scriu pentru a spune că o ţară *este* aşa sau, mai bine, că ea *este* colorată, scumpă, interesantă etc. În ambele cazuri, ideea e că oamenii, locurile şi experienţele pot fi descrise întotdeauna într-o carte, astfel încît cartea (sau textul) dobîndeşte o autoritate şi o utilitate mai mare chiar decît realitatea pe care o descrie. Comicul căutării de către Fabrice del Dongo a cîmpului de bătălie de la Waterloo nu constă atît în faptul că nu-l găseşte, ci că îl caută ca pe ceva despre care a aflat din cărţi.

O a doua situaţie ce favorizează atitudinea textuală este aparenţa de succes. Dacă cineva citeşte o carte ce spune că leii sînt fioroşi şi apoi întîlneşte un leu fioros (simplific, desigur), şansele sînt să fie încurajat să citească mai multe cărţi de acelaşi autor şi să le creadă. Dar dacă, în plus, cartea despre lei îl învaţă să se descurce în prezenţa unui leu fioros şi dacă sfaturile folosesc perfect, atunci nu numai că scriitorul va fi crezut

cu sfințenie, dar va fi și încurajat să-și încerce talentul și la alte feluri de scrieri. Există o dialectică destul de complexă a susținerii reciproce, prin care experiențele cititorilor în realitate sînt determinate de ceea ce au citit și acest lucru, la rîndul său, îi influențează pe scriitori să abordeze subiecte definite înainte prin experiențele cititorilor. O carte despre cum să te descurci în prezența unui leu fioros poate produce o serie de cărți pe teme ca ferocitatea leilor, originile ferocității și așa mai departe. În mod similar, dacă textul se concentrează mai mult asupra subiectului – nu leii, ci ferocitatea lor – ne putem aștepta ca modurile în care se recomandă să te comporți în fața ferocității unui leu îi vor *spori*, de fapt, ferocitatea, îl vor forța să fie fioros pentru că așa este el și asta e ceea ce, în esență, știm sau putem *doar* ști despre el.

Un text care pretinde a conține cunoștințe despre ceva real și care apare în împrejurări similare celor descrise mai sus, nu e ușor de neglijat. I se atribuie competență. Îi poate reveni autoritatea profesorilor, a instituțiilor și a guvernelor, autoritate ce-l înconjoară cu un prestigiu mai mare decît garantează succesele sale practice. Mai important, asemenea texte pot *crea* nu doar cunoștințe, ci chiar și realitatea pe care par a o descrie. În timp, astfel de cunoștințe și o astfel de realitate produc o tradiție sau ceea ce Michel Foucault numește un discurs, a cărui prezență sau importanță materială, nu originalitatea unui autor anume, e cu adevărat răspunzătoare de textele produse pe baza ei. Acest tip de text e compus din acele unități preexistente de informații, adunate de Flaubert în catalogul de *idei primite de-a gata.*

În lumina celor de mai sus, să-i analizăm pe Napoleon și pe de Lesseps. Tot ce știau ei, mai mult sau mai puțin, despre Orient provenea din cărți scrise în tradiția orientalismului, așezate în biblioteca acestuia de *idei primite de-a gata* ; pentru ei, Orientul, la fel ca leul fioros, era ceva ce urma să fie întîlnit și cu care urma să ai de a face, într-o anumită măsură *pentru că* textele au făcut acel Orient posibil. Un asemenea Orient era tăcut, accesibil Europei pentru a-și realiza proiectele ce îi implicau pe locuitorii indigeni, dar care nu erau niciodată direct răspunzătoare pentru ei, un Orient incapabil să se împotrivească proiectelor, imaginilor sau simplelor descrieri concepute pentru el. Mai devreme, în acest capitol, numeam o asemenea relație între scrierile occidentale (și consecințele lor) și tăcerea orientală, rezultatul și semnul marii forțe culturale a Vestului, al voinței sale de putere asupra Orientului. Dar mai este o latură a forței, a cărei existență depinde de presiunile tradiției orientaliste și de atitudinea sa textuală față de Orient ; această latură își are propria viață, cum o vor

avea şi cărţile despre leii fioroşi pînă cînd leii pot răspunde. Perspectiva din care sînt priviţi arareori Napoleon şi de Lesseps – pentru a numi doi dintre numeroşii autori de proiecte pentru Orient – este cea care îi vede perseverînd în tăcerea nesfîrşită a Orientului în special pentru că discursul orientalismului, peste şi dincolo de lipsa de putere a Orientului de a face ceva în privinţa lor, le-a umplut activitatea cu sensuri, inteligibilitate şi realitate. Discursul orientalismului şi ceea ce l-a făcut posibil – în cazul lui Napoleon, un Occident mult mai puternic din punct de vedere militar decît Orientul – le-au dat orientali ce puteau fi prezentaţi în lucrări precum *Description de l'Égypte* şi un Orient ce putea fi tăiat de-a curmezişul, cum s-a întîmplat cu Suezul lui Lesseps. În plus, orientalismul le-a asigurat succesul – măcar din punctul lor de vedere, care nu avea nimic în comun cu cel al orientalilor. Succes, cu alte cuvinte, a avut întregul schimb uman real dintre oriental şi occidental din replica Judecătorului din *Trial by Jury* : „spusu-mi-am, spus-am".

O dată ce începem să ne gîndim la orientalism ca la un fel de proiecţie occidentală asupra Orientului şi de voinţă de a-l guverna, vom avea cîteva surprize. Căci, dacă este adevărat că istorici precum Michelet, Ranke, Tocqueville şi Burckhardt îşi *concep* relatările „ca pe nişte povestiri de un anumit tip"[87], acelaşi lucru este valabil şi pentru orientalişti, care au conceput istoria, caracterul şi destinul Orientului timp de sute de ani. În secolele XIX şi XX, numărul orientaliştilor a crescut, deoarece între timp amploarea geografiei imaginative şi reale s-a redus, relaţia oriental–european a fost determinată de o expansiune de neoprit a Europei, aflată în căutare de pieţe, resurse şi colonii, şi, în sfîrşit, deoarece orientalismul şi-a desăvîrşit propria metamorfoză dintr-un discurs savant într-o instituţie imperială. Dovada acestei metamorfoze e deja evidentă în ceea ce am spus despre Napoleon, de Lesseps, Balfour şi Cromer. Proiectele lor în privinţa Orientului sînt de înţeles doar la cel mai rudimentar nivel ca eforturi ale unor oameni de geniu, pătrunzători, eroi în sensul dat cuvîntului de Carlyle. De fapt, Napoleon, de Lesseps, Cromer şi Balfour sînt mult mai *obişnuiţi*, mult mai puţin ieşiţi din comun, dacă amintim viziunea lui d'Herbelot şi pe cea a lui Dante şi le adăugăm un element modernizat, eficient (cum ar fi imperiul european din secolul al XIX-lea) şi o trăsătură pozitivă : întrucît Orientul nu poate fi anulat din punct de vedere ontologic (aşa cum probabil au înţeles d'Herbelot şi Dante), există mijloacele de a-l captura, trata, descrie, îmbunătăţi, schimba radical.

Ceea ce încerc să subliniez aici este faptul că trecerea de la o înţelegere, exprimare sau definire pur şi simplu textuală a Orientului la punerea

lor în practică în Orient a avut loc cu adevărat şi că orientalismul a fost profund implicat în această tranziţie *iraţională*, dacă pot folosi cuvîntul în sens literal. În ceea ce priveşte strict activitatea sa de cercetare (şi consider ideea de strict activitate de cercetare ca indiferentă, abstractă şi greu de înţeles : totuşi, o putem accepta din punct de vedere intelectual), orientalismul a realizat multe lucruri. În epoca sa de glorie din secolul al XIX-lea, a produs savanţi ; a mărit numărul limbilor învăţate în Vest şi cantitatea de manuscrise editate, traduse şi comentate ; în multe cazuri, a dat Orientului studenţi europeni interesaţi de subiecte precum gramatica sanscrită, numismatica feniciană şi poezia arabă. Totuşi – şi aici trebuie să fim foarte clari – orientalismul a depăşit Orientul. Ca sistem de gîndire asupra Orientului, s-a ridicat de la detaliul specific uman la cel transuman, general ; o observaţie despre un poet arab din secolul al X-lea s-a generalizat, devenind atitudine faţă de (şi legată de) mentalitatea orientală din Egipt, Irak sau Arabia. În mod similar, un verset din Coran a fost considerat cea mai bună dovadă a unei senzualităţi musulmane de nedezrădăcinat. Orientalismul şi-a asumat un Orient ce nu se schimbă, complet diferit (cauzele se schimbă de la o epocă la alta) de Occident. Şi orientalismul, în forma sa de după secolul al XVIII-lea, nu s-a putut revizui niciodată. Toate acestea îi fac pe Cromer şi Balfour, ca observatori şi administratori ai Orientului, inevitabili.

Apropierea dintre politică şi orientalism sau, exprimat mai prudent, marea probabilitate ca ideile despre Orient, provenite din orientalism, să poată fi puse în slujba politicului, reprezintă un adevăr important şi totuşi extrem de sensibil. El ridică probleme legate de predispoziţia spre vinovăţie sau nevinovăţie, dezinteres ştiinţific sau complicitate a grupurilor de presiune, în domenii ca studiile asupra negrilor sau femeilor. Provoacă, în mod necesar, o nelinişte a conştiinţei în privinţa generalizărilor culturale, rasiale sau istorice, a utilizărilor, a valorii, a gradului de obiectivitate şi a intenţiei lor fundamentale. Mai mult ca orice altceva, împrejurările politice şi culturale în care a înflorit orientalismul vestic atrag atenţia asupra poziţiei depreciate a Orientului sau a orientalului ca obiect de studiu. Poate altceva decît o relaţie politică stăpîn–sclav să producă Orientul orientalizat caracterizat perfect de Anwar Abdel Malek?

> a) La nivelul la care *se pune problema* şi la cel al problematicii... Orientul şi orientalii [sînt consideraţi de orientalism] ca „obiect" de studiu, purtînd amprenta deosebirii – ca tot ce e diferit, fie „subiect", fie „obiect" – dar a unei deosebiri constitutive, cu un caracter esenţialist...

Acest „obiect" de studiu va fi, aşa cum e de obicei, pasiv, neparticipativ, dotat cu o subiectivitate „istorică", mai presus de orice, non–activ, neautonom, nesuveran faţă de sine însuşi : singurul Orient sau oriental sau „subiect" ce poate fi admis, la limita extremă, este fiinţa alienată din punct de vedere filosofic, adică alta decît ea însăşi în relaţia cu sine, exprimată, înţeleasă, definită – şi acţionată – de alţii.

b) La nivelul *tematicii*, [orientaliştii] adoptă o concepţie esenţialistă asupra ţărilor, naţiunilor şi popoarelor din Orient aflate în studiu, o concepţie care se exprimă printr-o tipologie caracterizată ca etnistă... şi care va evolua curînd spre rasism.

Conform orientaliştilor tradiţionali, trebuie să existe o esenţă –uneori chiar descrisă clar în termeni metafizici – care să constituie baza inalienabilă şi comună a tuturor fiinţelor considerate ; această esenţă e atît „istorică", întrucît merge pînă la începuturile istoriei, cît şi fundamental anistorică, întrucît ţintuieşte fiinţa, „obiectul" de studiu, în specificitatea sa inalienabilă şi neevolutivă, în loc s-o definească, la fel ca pe toate celelalte fiinţe, state, naţiuni, popoare şi culturi, ca pe un produs, o rezultantă a vecţiunii forţelor ce operează în domeniul evoluţiei istorice.

Astfel, se ajunge la o tipologie – bazată pe o specificitate reală, dar detaşată de istorie şi, în consecinţă, concepută ca fiind intangibilă, esenţială – ce face din „obiectul" studiat o altă fiinţă, faţă de care subiectul studiant este transcendent ; vom avea un homo sinicus, un homo arabicus (şi, de ce nu, un homo aegypticus etc.), un homo africanus, omul – omul „normal", se înţelege – fiind omul european din perioada istorică, adică perioada care începe din Antichitatea greacă. Se vede în ce măsură, din secolul al XVIII-lea pînă în secolul al XX-lea, hegemonismul asupra minorităţilor, dezvăluit de Marx şi Engels, şi antropocentrismul analizat de Freud sînt însoţite de europocentrism în domeniul ştiinţelor umane şi sociale şi, mai ales, în cele aflate în relaţie directă cu popoarele neeuropene.[88]

Abdel Malek consideră că orientalismul are o istorie care, conform „orientalului" de la sfîrşitul secolului al XX-lea, l-a condus la impasul descris mai sus. Să schiţăm acum pe scurt această istorie aşa cum a evoluat ea de-a lungul secolului al XIX-lea, pentru a acumula importanţă şi putere, „hegemonism asupra minorităţilor" şi antropocentrism alături de europocentrism. În ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea şi timp de cel puţin un secol şi jumătate, Marea Britanie şi Franţa au dominat orienta-

lismul ca disciplină. Marile descoperiri filologice din gramatica comparată, făcute de Jones, Franz Bopp, Jakob Grimm şi alţii, au fost iniţial datorate manuscriselor aduse din Est la Paris şi Londra. Aproape fără excepţie, fiecare orientalist şi-a început cariera ca filolog, iar revoluţia în filologie produsă de Bopp, Sacy, Burnouf şi studenţii lor a fost o ştiinţă comparată, bazată pe premisa că limbile aparţin unor familii, din care cea indo–europeană şi cea semitică sînt două mari exemple. De la început, orientalismul a avut două trăsături : (1) o conştiinţă de sine, ştiinţifică, recent descoperită, bazată pe importanţa lingvistică a Orientului pentru Europa şi (2) o înclinaţie de a-şi împărţi, subîmpărţi şi reîmpărţi subiectul, fără a-şi schimba vreodată părerea despre Orient ca fiind mereu acelaşi obiect neschimbat, uniform şi radical neobişnuit.

Friedrich Schlegel, care a învăţat sanscrita la Paris, ilustrează ambele trăsături. Deşi, în 1808, cînd şi-a publicat *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, renunţase practic la orientalism, el încă susţinea că sanscrita şi persana, pe de o parte, şi greaca şi germana, pe de altă parte, au mai multe afinităţi între ele decît cu limbile semitice, chineze, americane sau africane. În plus, limbile din familia indo–europeană erau simple din punct de vedere artistic şi satisfăcătoare, aşa cum limbile semitice sigur nu erau. Asemenea abstracţii nu l-au tulburat pe Schlegel, asupra căruia naţiunile, rasele, spiritele şi popoarele, ca lucruri despre care se poate vorbi cu pasiune – în perspectiva tot mai îngustă a populismului, schiţată prima dată de Herder – au exercitat o fascinaţie de-o viaţă. Totuşi, Schlegel nu vorbeşte niciunde despre Orientul viu, contemporan. Cînd, în 1800, spunea : „În Orient trebuie să căutăm cel mai intens romantism", se referea la Orientul din *Sakuntala*, *Zend–Avesta* şi *Upanişade*. În ceea ce-i priveşte pe semiţi, a căror limbă era aglutinată, inestetică şi mecanică, ei erau diferiţi, inferiori, înapoiaţi. Conferinţele lui Schlegel despre limbă şi viaţă, istorie şi literatură sînt pline de aceste discriminări, făcute fără cea mai elementară calificare. Ebraica, spunea el, e destinată discursului profetic şi divinaţiei ; musulmanii, totuşi, au adoptat un „teism mort şi gol, o simplă credinţă unitariană, negativă"[89].

O bună parte din rasismul obiecţiilor făcute de Schlegel la adresa semiţilor şi a altor orientali „inferiori" a fost larg difuzată în cultura europeană. Dar niciunde altundeva, dacă nu spre sfîrşitul secolului al XIX-lea printre antropologii darwinieni şi frenologi, nu a stat la baza unui subiect ştiinţific aşa cum s-a întîmplat în lingvistica sau în filologia comparată. Limba şi rasa păreau strîns legate, iar Orientul „cel bun" era invariabil o perioadă clasică undeva într-o Indie demult dispărută, pe cînd

Orientul „cel rău" dăinuia în Asia zilelor noastre, în unele părți din Africa de Nord și peste tot în islam. „Arienii" se limitau la Europa și la vechiul Orient ; așa cum a arătat Léon Poliakov (fără a remarca, totuși, că „semiții" nu erau doar evreii, ci și musulmanii[90]), mitul arian a dominat antropologia istorică și culturală pe socoteala popoarelor „inferioare".

Genealogia intelectuală oficială a orientalismului i-ar include, cu siguranță, pe Gobineau, Renan, Humboldt, Steinthal, Burnouf, Rémusat, Palmer, Weil, Dozy, Muir, ca să menționăm, aproape la întîmplare, cîteva nume celebre din secolul al XIX-lea. Ar mai include capacitatea de difuzare a societăților de specialitate : Société asiatique, fondată în 1822, Royal Asiatic Society, fondată în 1823, American Oriental Society, fondată în 1842 etc. Dar ar putea, inevitabil, neglija marea contribuție a literaturii de ficțiune și de călătorie, care a accentuat diviziările stabilite de orientaliști între diferitele departamente geografice, temporale și rasiale ale Orientului. O asemenea neglijare ar fi incorectă, întrucît, în privința Orientului islamic, această literatură e deosebit de bogată și are o contribuție semnificativă la construirea discursului orientalist. Ea include opera lui Goethe, Hugo, Lamartine, Chateaubriand, Kinglake, Nerval, Flaubert, Lane, Burton, Scott, Byron, Vigny, Disraeli, George Eliot, Gautier. Mai tîrziu, la sfîrșitul secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea, îi putem adăuga pe Doughty, Barrès, Loti, T. E. Lawrence, Forster. Toți acești scriitori accentuează „marele mister asiatic" proclamat de Disraeli. În acțiunea aceasta, a avut o contribuție considerabilă nu doar dezgroparea civilizațiilor orientale moarte (cu excavatoarele europene) din Mesopotamia, Egipt, Siria și Turcia, ci și cercetările geografice majore din întregul Orient.

La sfîrșitul secolului al XIX-lea, aceste realizări au fost încurajate din punct de vedere material prin ocuparea de către Europa a întregului Orient Apropiat (cu excepția unor părți din Imperiul Otoman, care a fost înghițit în întregime după 1918). Principalele puteri coloniale au fost din nou Marea Britanie și Franța, deși Rusia și Germania au jucat și ele un rol[91]. Colonizarea a însemnat, la început, identificarea – de fapt, crearea – intereselor ; acestea puteau fi comerciale, comunicaționale, religioase, militare, culturale. Cu privire la islam și la teritoriile islamice, de exemplu, Marea Britanie credea că are de apărat interese legitime, ca putere creștină. S-a dezvoltat un aparat complex de susținere a acestor interese. Organizații precum Societatea pentru promovarea cunoștințelor creștine (1698) și Societatea pentru propagarea Evangheliilor în teritoriile străine (1701) au fost urmate și apoi ajutate de Societatea misionară

baptistă (1792), de Societatea misionară a bisericii (1799), de Societatea britanică şi străină a Bibliei (1804), de Societatea londoneză de promovare a creştinismului în rîndurile evreilor (1808). Aceste misiuni „s-au alăturat deschis expansiunii europene"[92]. Lor li se adaugă societăţile de comerţ, cele academice, fondurile pentru explorări geografice, fondurile pentru traduceri, implantarea în Orient a şcolilor, misiunilor, birourilor consulare, fabricilor şi, uneori, a unor mari comunităţi europene, iar noţiunea de „interes" dobîndeşte astfel semnificaţie. De aceea, interesele erau apărate cu mult zel şi mare cheltuială.

Pînă acum, schiţa mea a fost aproximativă. Care dintre experienţele şi emoţiile tipice care însoţesc realizările ştiinţifice ale orientalismului, cît şi cuceririle politice, au fost ajutate de orientalism? În primul rînd, există dezamăgirea că Orientul modern nu e deloc la fel cu cel din texte. Iată ce îi scrie Gérard de Nerval lui Théophile Gautier la sfîrşitul lui august 1843 :

> Am pierdut deja regat după regat, provincie după provincie, cea mai frumoasă jumătate a universului, şi în curînd nu voi mai şti nici un loc unde să pot găsi un refugiu pentru visele mele ; dar cel mai mult regret că mi-am scos Egiptul din imaginaţie, acum cînd l-am aşezat cu tristeţe în memorie[93].

Toate acestea sînt scrise de autorul unui mare *Voyage en Orient*. Lamentaţia lui Nerval este o temă comună a romantismului (visul trădat, descris de Albert Béguin în *L'Âme romantique et le rêve*) şi a călătorilor în Orientul biblic, de la Chateaubriand la Mark Twain. Orice experienţă directă privind Orientul obişnuit comentează cu ironie aprecieri asupra acestuia precum cele din *Mahometsgesang* de Goethe sau *Adieux de l'hôtesse arabe* de Hugo. Memoria Orientului modern intră în conflict cu imaginaţia, te trimite înapoi la imaginaţie ca la un loc preferabil, pentru sensibilitatea europeană, Orientului real. Nerval i-a spus odată lui Gautier că, pentru o persoană care nu a văzut niciodată Orientul, un lotus e tot un lotus ; pentru el, însă, e doar un fel de ceapă. A scrie despre Orientul modern înseamnă fie a dezvălui o demistificare tulburătoare a imaginilor provenind din texte, fie a te limita la Orientul despre care vorbea Hugo în prefaţa sa originală la *Les Orientales*, Orientul ca „imagine" sau „gînd", simbol al „unui fel de preocupare generală"[94].

Dacă deziluzia personală şi preocuparea generală trasează corect sensibilitatea orientalistă la început, ele determină alte cîteva obiceiuri

familiare de gîndire, simțire și percepție. Mintea învață să separe o înțelegere generală a Orientului de o experiență specifică a acestuia ; fiecare merge pe drumul său, ca să spunem așa. În romanul lui Scott *The Talisman* (1825), Sir Kenneth (cavalerul Leopardului) se luptă cu un singur sarazin undeva departe în deșertul palestinian ; cînd, mai tîrziu, cruciatul și adversarul lui, care e Saladin deghizat, încep să discute, creștinul descoperă că dușmanul său musulman nu e un tip chiar așa de rău, la urma urmei. Totuși, el remarcă :

> M-am gîndit... că neamul tău se trage din duhul răului, fără ajutorul căruia n-ați fi ajuns niciodată să stăpîniți acest pămînt binecuvîntat al Palestinei, împotriva atîtor vajnici ostași și slujitori ai lui Crist. Nu vreau să vorbesc acum numai despre tine, sarazinule, ci despre neamul și credința ta. Mi se pare ciudat însă, nu c-ați pogorît din duhul răului, ci că te mîndrești c-o astfel de obîrșie[95].

Pentru că, într-adevăr, sarazinul se laudă cu originea rasei sale care e Eblis, Lucifer al musulmanilor. Dar ce e cu adevărat curios nu este istoricismul naiv prin care Scott construiește o scenă „medievală", lăsîndu-l pe creștin să-l atace teologic pe musulman, așa cum europenii din secolul al XIX-lea nu ar face (ar face, totuși) ; mai degrabă, este condescendența goală prin care e condamnat un popor întreg „în general", în timp ce ofensa este diminuată cu observația indiferentă „nu vorbesc numai despre tine".

Totuși, Scott nu era expert în islam (deși H. A. R. Gibb, care era, a lăudat *The Talisman* pentru înțelegerea islamului și a lui Saladin[96]) și și-a permis libertăți enorme privind rolul lui Eblis, transformîndu-l într-un erou pentru credincioși. Cunoștințele lui Scott veneau, probabil, din Byron și Beckford, dar e suficient aici ca noi să observăm cît de bine putea rezista caracterul general atribuit realităților orientale, atît forței retorice, cît și celei existențiale a excepțiilor evidente. E ca și cum, pe de o parte, ar exista o cutie pe care scrie „oriental" și în care toate atitudinile occidentale autoritare, anonime și tradiționale față de Est ar fi aruncate pe negîndite, în timp ce, pe de altă parte, conform tradiției anecdotice a povestirii, nu se poate totuși spune despre experiențele privind Orientul sau din Orient că au prea puțin de a face cu amintita cutie, în general utilă. Dar structura însăși a prozei lui Scott arată o împletire mai strînsă a celor două elemente. Căci categoria generală oferă dinainte cazului specific un teren limitat pe care să acționeze : indiferent cît de profundă

e excepția specifică, indiferent cît de bine poate scăpa un singur oriental de îngrădirile din jurul lui, el este *mai întîi* un oriental, *în al doilea rînd* o ființă umană și *în final* din nou un oriental.

O categorie atît de generală precum cea de „oriental" e capabilă de variațiuni destul de interesante. Entuziasmul lui Disraeli față de Orient a apărut prima dată cu ocazia unei călătorii în Est în 1831. La Cairo, el a scris : „Încă mă dor ochii și mintea din cauza măreției aflate atît de puțin în acord cu propria noastră înfățișare"[97]. Grandoarea generală și pasiunea au inspirat un sentiment transcendent al lucrurilor și puțină răbdare pentru realitatea vie. Romanul său *Tancred* e plin de platitudini rasiale și geografice ; totul e o chestiune de rasă, afirmă Sidonia, astfel încît salvarea poate fi găsită doar în Orient și printre rasele sale. Aici, ca exemplu relevant, druzii*, creștinii, musulmanii și evreii se înțeleg bine pentru că – glumește cineva – arabii nu sînt decît evrei călare și cu toții sînt orientali în sufletul lor. Ajung în acord categoriile generale unele cu altele și nu categoriile cu ceea ce conțin ele. Un oriental trăiește în Orient, el trăiește o viață de tihnă orientală, într-o stare de despotism și de senzualitate orientală, cu un sentiment de fatalism oriental. Scriitori diferiți ca Marx, Disraeli, Burton și Nerval ar putea purta o lungă discuție unii cu alții, folosind toate aceste generalități în mod incontestabil și totuși inteligibil.

Legat de deziluzie și de o viziune generalizată – ca să nu spunem schizofrenică – asupra Orientului, există de obicei o altă ciudățenie. Pentru că e transformat într-un obiect general, întregul Orient poate fi determinat să servească drept o ilustrare a unei forme particulare de excentricitate. Deși orientalul individual nu poate zdruncina sau tulbura categoriile generale care-i fac de înțeles bizareria, aceasta nu poate fi totuși gustată doar de dragul ei. Iată, de exemplu, cum descrie Flaubert spectacolul Orientului :

> Ca să distreze mulțimea, măscăriciul lui Mohammed Ali a dus, într-o zi, o femeie în bazarul din Cairo, a pus-o pe tejgheaua unui magazin și s-a împreunat cu ea în public, în timp ce negustorul își fuma calm pipa. Pe drumul dintre Cairo și Shubra, cu cîtva timp în urmă, un tînăr a întreținut relații sexuale cu o maimuță uriașă, ca să creeze o bună părere despre el însuși și ca să facă lumea să rîdă, la fel ca în povestea de mai sus.

* Druzi – sectă religioasă independentă ce trăiește în regiunile muntoase din Siria și Liban, fondată în secolul al XI-lea, a cărei credință are elemente de creștinism, iudaism și islamism (n. trad.).

> Un marabut* a murit cu cîtva timp înainte – un idiot – după ce fusese considerat multă vreme un sfînt marcat de Dumnezeu ; toate femeile musulmane au venit să-l vadă şi l-au masturbat – pînă la urmă a murit de epuizare – de dimineaţa pînă noaptea continuu...
> *Quid dicis* despre următorul lucru : cu ceva timp în urmă, un *santon* (un preot ascet) umbla pe străzile din Cairo complet gol, cu excepţia unei căciuli aşezate pe cap şi a alteia pe sex. Ca să urineze, îşi lua căciula de pe sex, iar femeile sterpe care doreau copii alergau la el, se aşezau sub jetul de urină şi se spălau cu ea[98].

Flaubert însuşi recunoaşte că acesta este un grotesc de un tip special. „Toate vechile aspecte hazlii", prin care Flaubert înţelege bine cunoscutele convenţii ale „sclavului ciomăgit... traficantului vulgar de femei... negustorului necinstit", dobîndesc un înţeles nou, „proaspăt... real şi fermecător" în Orient. Acest înţeles nu poate fi reprodus ; el poate fi savurat doar la faţa locului şi „adus înapoi" foarte aproximativ. Orientul e *privit*, deoarece comportamentul lui aproape (dar niciodată foarte) jignitor se naşte dintr-o rezervă de infinită ciudăţenie ; europeanul, a cărui sensibilitate călătoreşte prin Orient, e un privitor, niciodată implicat, întotdeauna detaşat, mereu pregătit pentru noi exemple de ceea ce *Description de l'Égypte* numeşte „plăceri bizare". Orientul devine un tablou viu de ciudăţenie.

Iar acest tablou devine, foarte logic, un subiect special pentru texte. Astfel, cercul s-a închis ; de la a fi expus precum ceva pentru care textele nu te pregătesc, Orientul poate ajunge la ceva despre care se scrie în mod disciplinat. Caracterul său necunoscut poate fi tradus, sensurile sale decodificate, ostilitatea îmblînzită ; totuşi, *generalitatea* atribuită Orientului, dezamăgirea resimţită după contactul direct cu el, excentricitatea fără ieşire pe care o etalează, sînt toate redistribuite în ceea ce se spune sau se scrie despre el. Islamul, de exemplu, a fost tipic oriental pentru orientaliştii de la sfîrşitul secolului XIX şi începutul secolului XX. Carl Becker a argumentat că, deşi „islamul" (observaţi vasta generalitate) a moştenit tradiţia elenă, el nu a putut nici pricepe, nici folosi tradiţia greacă, umanistă ; pentru a înţelege islamul, trebuie, mai presus de orice, să-l vezi nu ca pe o religie „originală", ci ca pe un fel de încercare orientală eşuată de a folosi filosofia greacă fără inspiraţia creatoare pe care o

* Marabut – membru al unui ordin religios musulman medieval din nordul Africii, care ducea viaţă de ascet şi era venerat ca sfînt (n. trad.).

găsim în Europa Renaşterii[99]. Pentru Louis Massignon, poate cel mai renumit şi influent dintre orientaliştii francezi moderni, islamul a constituit o respingere sistematică a întrupării creştine, iar cel mai mare erou al său nu a fost Mohammed sau Averroes, ci al–Hallaj, un sfînt musulman crucificat de musulmanii ortodocşi pentru că a îndrăznit să personifice islamul[100]. Ceea ce Becker şi Massignon au omis explicit în studiile lor a fost excentricitatea Orientului, pe care au recunoscut-o cu stîngăcie, încercînd din greu s-o normalizeze în termeni occidentali. Mohammed a fost îndepărtat, dar al–Hallaj a devenit o figură proeminentă pentru că el s-a considerat pe sine ca o figură în genul lui Cristos.

Ca judecător al Orientului, orientalistul modern nu stă deoparte, obiectiv, aşa cum crede şi chiar spune. Detaşarea sa umană, al cărei semn este absenţa simpatiei, mascată de competenţa profesională, primeşte şi mai multă greutate prin toate atitudinile ortodoxe, perspectivele şi dispoziţiile orientalismului, pe care le-am descris pînă acum. Orientul său nu e Orientul aşa cum este el, ci aşa cum a fost orientalizat. Un arc neîntrerupt de cunoştinţe şi de putere îi uneşte pe oamenii de stat europeni sau occidentali şi pe orientaliştii vestici ; el formează marginea scenei pe care se află Orientul. La sfîrşitul primului război mondial, Africa, în aceeaşi măsură ca şi Orientul, a constituit nu atît un spectacol intelectual pentru Occident, cît un teren privilegiat pentru acesta. Domeniul orientalismului se potrivea perfect cu domeniul imperiului ; o asemenea unanimitate absolută între cele două a provocat singura criză din istoria gîndirii occidentale despre Orient şi a relaţiilor cu el. Iar criza continuă şi astăzi.

Începînd cu anii 1920, de la un capăt la altul al lumii a treia, reacţia la imperiu şi la imperialism a fost dialectică. În momentul Conferinţei de la Bandung din 1955, întregul Orient îşi cîştigase independenţa politică faţă de imperiile occidentale şi se confrunta cu o nouă configuraţie a puterilor imperiale, Statele Unite şi Uniunea Sovietică. Incapabil să-„şi" recunoască Orientul în noua lume a treia, orientalismul avea de a face acum cu un Orient provocator şi înarmat politic. În faţa orientalismului s-au deschis două perspective. Una era de a continua ca şi cum nimic nu s-ar fi întîmplat. A doua, de a adapta la nou vechile metode. Dar, pentru orientalist, care crede că Orientul nu se schimbă niciodată, noul e, pur şi simplu, vechiul trădat de nou, înţelegînd greşit *dis-orientali* (ne putem permite neologismul). A treia alternativă, cea revizionistă, de a renunţa la orientalism în totalitate, a fost luată în considerare doar de o mică minoritate.

Un indiciu al crizei, după părerea lui Abdel Malek, nu a fost doar faptul că „mişcările de eliberare naţională din fostele colonii" orientale au distrus concepţiile orientaliste privind „rasele dominate", pasive, fataliste ; a mai fost faptul că „specialiştii şi publicul larg au devenit conştienţi de decalajul nu doar între ştiinţa orientalistă şi materialul aflat în studiu, ci şi – ceea ce urma să fie hotărîtor – între concepţiile, metodele şi instrumentele de lucru ale ştiinţelor sociale şi umane şi cele ale orientalismului"[101]. Orientaliştii – de la Renan la Goldziher, Macdonald, von Grunebaum, Gibb şi Bernard Lewis – au considerat islamul, de exemplu, o „sinteză culturală" (expresia îi aparţine lui P. M. Holt) ce putea fi studiată separat de ştiinţele economice, de sociologia şi politica popoarelor islamice. Pentru orientalism, islamul avea o semnificaţie care, dacă ar fi să căutăm formularea cea mai succintă, putea fi găsită în primul tratat al lui Renan : spre a fi cel mai bine înţeles, islamul trebuia redus la „cort şi trib". Impactul colonialismului, al împrejurărilor materiale, al dezvoltării istorice era, pentru orientalişti, cum erau muştele pentru băieţii zburdalnici, ucise – sau ignorate – pentru distracţia lor, niciodată luate suficient de mult în serios ca să complice esenţa islamului.

Cariera lui H. A. R. Gibb ilustrează ea însăşi cele două alternative de abordare prin care orientalismul a reacţionat în faţa Orientului modern. În 1945, Gibb a ţinut seria de conferinţe Haskell la Universitatea din Chicago. Lumea pe care a analizat-o el nu era aceeaşi cu cea cunoscută de Balfour şi Cromer înainte de primul război mondial. Mai multe revoluţii, două războaie mondiale şi nenumărate schimbări economice, politice şi sociale au făcut din realităţile anului 1945 un obiect, în mod evident, chiar catastrofal, nou. Totuşi îl vedem pe Gibb începîndu-şi conferinţele, pe care le-a numit *Modern Trends in Islam*, după cum urmează :

> Cel care studiază civilizaţia arabă ajunge să se confrunte în mod constant cu contrastul izbitor dintre puterea imaginativă etalată, de exemplu, în anumite ramuri ale literaturii arabe şi prozaismul, pedanteria, etalate în raţionament şi expunere, chiar atunci cînd e vorba de aceleaşi producţii. Este adevărat că au existat mari filosofi printre musulmani şi că unii dintre ei au fost arabi, dar acestea erau rare excepţii. Spiritul arab, fie în relaţie cu lumea exterioară, fie în legătură cu procesele gîndirii, nu putea renunţa la sentimentul său intens pentru specificitatea şi individualitatea evenimentelor concrete. Acesta este, cred eu, unul dintre principalii factori ce stau în spatele „absenţei simţului legii", privită de

> profesorul Macdonald ca diferența caracteristică la orientali.
> Este și ceea ce explică – fiind foarte greu de înțeles pentru studentul occidental [pînă cînd îl lămurește orientalistul] – aversiunea musulmanilor față de procesele de gîndire ale raționalismului... Respingerea modurilor raționaliste de gîndire și a eticii utilitare, inseparabilă de ele, își are deci rădăcinile nu în așa–numitul „obscurantism" al teologilor musulmani, ci în atomismul și în discreția imaginației arabe[102].

Acesta este orientalism pur, desigur, dar chiar dacă se admite cunoașterea în exces a islamului instituțional ce caracterizează restul cărții, înclinațiile inițiale ale lui Gibb rămîn un obstacol formidabil pentru oricine speră să înțeleagă islamul modern. Care este sensul cuvîntului „diferență" atunci cînd locuțiunea prepozițională „față de" a dispărut cu totul? Nu ni se cere încă o dată să-l studiem pe musulmanul oriental ca și cum lumea lui, spre deosebire de a noastră – „în mod diferit" de ea – nu s-a aventurat niciodată dincolo de secolul al VII-lea? Iar islamul modern însuși, în ciuda complexităților înțelegerii sale, altfel magistrală, de către Gibb, de ce trebuie privit cu ostilitate implacabilă, așa cum face el? Dacă islamul este imperfect de la bun început datorită incapacităților sale permanente, orientalistul se va trezi opunîndu-se oricărei încercări islamice de a reforma islamul, deoarece, conform părerii sale, reforma constituie o trădare a islamului : este tocmai argumentul lui Gibb. Cum poate scăpa un oriental de aceste obstacole pentru a ajunge în lumea modernă dacă nu repetînd cu bufonul din *Regele Lear* : „Ele pun să mă bată cu biciul cînd spun adevărul, iar tu ești gata să pui biciul pe mine dacă mint. Ca să nu mai adaug că sînt bătut și pentru că tac"*.

Optsprezece ani mai tîrziu, Gibb s-a aflat în fața unui public de compatrioți englezi, doar că acum vorbea în calitate de director al Centrului de studii asupra Orientului Mijlociu de la Harvard. Subiectul era „Studiile zonale reconsiderate", în care, printre alte *aperçus*, el a acceptat că „Orientul e mult prea important pentru a fi lăsat în grija orientaliștilor". Era anunțată noua abordare, sau a doua alternativă, oferită orientaliștilor, așa cum *Modern Trends* o exemplifica pe prima, cea tradițională. Exprimarea lui Gibb e bine intenționată în „Area Studies Reconsidered", atîta vreme, desigur, cît e vorba de experții occidentali în Orient, a căror sarcină constă în pregătirea studenților pentru cariere în „viața publică și în afaceri". De ce avem nevoie

---

* Shakespeare, *Regele Lear*, trad. rom. de Mihnea Gheorghiu, București, Editura Tineretului, 1963, p. 70 (n. trad.).

acum, spune Gibb, este orientalistul tradițional *plus* un expert în științe sociale, care să lucreze împreună : vor face deci muncă „interdisciplinară". Totuși, orientalistul tradițional nu va aduce informații depășite despre Orient ; nu, competența sa va servi să le amintească colegilor săi neinițiați în studiile zonale că „a aplica psihologia și mecanica instituțiilor politice occidentale la realitățile asiatice sau arabe e Walt Disney curat"[103].

În practică, această noțiune a însemnat că, atunci cînd orientalii luptă împotriva ocupației coloniale, trebuie să spui (ca să nu riști un disneyism) că ei nu au înțeles niciodată semnificația autoguvernării așa cum o înțelegem „noi". Cînd unii orientali se opun discriminării rasiale, în vreme ce alții o practică, spui „sînt cu toții orientali, în fond", iar interesul de clasă, împrejurările politice, factorii economici sînt total irelevanți. Sau, împreună cu Bernard Lewis, spui că, dacă palestinienii arabi se opun stabilirii israelienilor în zonă și ocupării teritoriilor lor de către aceștia, atunci este vorba pur și simplu de „revenirea islamului" sau, așa cum afirma un renumit orientalist modern, opoziția islamică față de popoarele neislamice[104], un principiu al islamului închis în secolul al VII-lea. Istoria, politica și economia nu contează. Islamul e islam, Orientul e Orient și vă rog să vă duceți înapoi în Disneyland toate ideile despre aripa stîngă și aripa dreaptă, despre revoluții și schimbări.

Dacă asemenea tautologii, pretenții și respingeri nu au părut familiare istoricilor, sociologilor, economiștilor și umaniștilor din oricare alte domenii decît orientalismul, motivul este evident. Căci, la fel ca și subiectul ce se presupune a fi al său, orientalismul nu a acceptat idei care să-i tulbure profunda seninătate. Dar orientaliștii moderni – sau experții zonali, ca să le spunem pe noul lor nume – nu s-au autosechestrat în mod pasiv în departamentele de studiu al limbilor. Dimpotrivă, au profitat de sfatul lui Gibb. Majoritatea dintre ei sînt astăzi imposibil de deosebit de alți „experți" și „consilieri" în ceea ce Harold Lasswell a numit științele politicii[105]. Astfel, posibilitățile de securitate–națională–militară ale unei alianțe, să spunem, între un specialist în „analiza caracterului național" și un expert în instituții islamice au fost curînd recunoscute, de dragul eficienței, dacă nu din alt motiv. La urma urmei, „Occidentul", începînd cu al doilea război mondial, s-a confruntat cu un dușman totalitar inteligent, care a adunat aliați dintre națiunile orientale (africane, asiatice, nedezvoltate) credule. Ce modalitate mai bună de a păcăli acest dușman decît a te juca cu mintea ilogică a orientalului, așa cum numai un orientalist știa s-o facă? Astfel au apărut mișcări abile precum tehnica momelii și amenințării, Alianța pentru Progres, SEATO etc., bazate toate pe „cu-

noştinţe" tradiţionale, redotate pentru o mai bună manipulare a presupusului lor obiect.

Astfel, cum agitaţia revoluţionară pune stăpînire pe Orientul islamic, sociologii ne amintesc că arabii sînt dependenţi de „funcţiile orale"[106], în vreme ce economiştii – orientalişti reciclaţi – observă că, pentru islamul modern, nici capitalismul, nici socialismul nu sînt adecvate[107]. Cum anticolonialismul străbate şi într-adevăr unifică întreaga lume orientală, orientalistul blestemă întreaga afacere, nu doar ca pe o pacoste, ci ca pe o insultă la adresa democraţiilor occidentale. Cum lumea se confruntă cu probleme importante – probleme ce implică distrugerea nucleară, reducerea catastrofală a resurselor, lupta fără precedent a omenirii pentru egalitate, dreptate şi paritate economică – sînt exploatate de către politicieni caricaturi populare ale Orientului, a căror sursă ideologică nu e doar tehnocratul semidoct, ci mai degrabă orientalistul superdoct. Arabiştii legendari din Departamentul de Stat avertizează în privinţa planurilor arabe de a pune stăpînire pe lume. Chinezul perfid, indianul pe jumătate gol şi musulmanul pasiv sînt descrişi ca păsări de pradă pentru generozitatea „noastră" şi sînt blestemaţi cînd „îi pierdem" în favoarea comunismului sau a instinctelor lor orientale degenerate : diferenţa e abia sesizabilă.

Aceste atitudini orientaliste contemporane invadează presa şi spiritele comune. Arabii, de exemplu, sînt văzuţi călare pe cămile, terorişti, cu nasul coroiat, desfrînaţi venali, a căror bogăţie nemeritată constituie un afront pentru civilizaţia reală. Întotdeauna pluteşte în aer presupunerea că, deşi consumatorul occidental aparţine unei minorităţi numerice, el e îndreptăţit fie să deţină, fie să folosească (sau ambele) majoritatea resurselor mondiale. De ce? Pentru că el, spre deosebire de oriental, este o fiinţă omenească adevărată. Nu există nici un exemplu mai bun astăzi pentru ceea ce Anwar Abdel Malek numeşte „hegemonismul asupra minorităţilor" şi antropocentrismul asociat cu europocentrismul : un occidental alb din clasa de mijloc consideră că e prerogativa sa umană nu numai aceea de a conduce o lume de culoare, ci şi aceea de a o stăpîni, doar pentru că, prin definiţie, „ea" nu e chiar atît de umană pe cît sîntem „noi". Nu există un exemplu mai bun decît acesta de gîndire dezumanizată.

Într-un anumit sens, limitele orientalismului sînt, precum am spus anterior, limitele care decurg din disprețuirea, esenţializarea, deposedarea de umanitate a altei culturi, altui popor sau altei regiuni geografice. Dar orientalismul a mers şi mai departe : el vede Orientul ca pe ceva a cărui existenţă nu e doar etalată, ci a rămas, pentru Occident, fixă în timp şi

spațiu. Succesele descriptive și textuale ale orientalismului au fost atît de impresionante, încît perioade întregi din istoria culturală, politică și socială a Orientului sînt considerate simple reacții față de Vest. Occidentul este actorul, Orientul e un reactant pasiv. Vestul e spectatorul, judecătorul și juriul pentru fiecare fațetă a comportamentului oriental. Totuși, dacă istoria secolului al XX-lea a provocat o schimbare intrinsecă în Orient și pentru Orient, orientalistul e uluit : el nu poate înțelege că, într-o oarecare măsură,

> noii lideri [orientali], intelectuali sau politicieni, au învățat multe de la predecesorii lor. Au mai fost ajutați de transformările structurale și instituționale realizate în perioada scursă și de faptul că sînt, într-o mare măsură, mai liberi să modeleze viitorul țărilor lor. Sînt, de asemenea, mult mai încrezători și, poate, puțin agresivi. Nu mai trebuie să funcționeze cu speranța de a obține un verdict favorabil de la juriul invizibil din Vest. Dialogul lor nu mai are loc cu Occidentul, ci cu concetățenii lor[108].

În plus, orientalistul presupune că pentru ce textele sale nu l-au pregătit e rezultatul fie al unei agitații exterioare din Orient, fie al absurdității prost tratate a Orientului. Nici unul dintre nenumăratele texte orientaliste despre islam, inclusiv încununarea lor, *The Cambridge History of Islam*, nu-și poate pregăti cititorul pentru ceea ce s-a întîmplat începînd cu 1948 în Egipt, Palestina, Irak, Siria, Liban sau Yemen. Cînd dogmele despre islam nu pot servi nici măcar celui mai optimist orientalist, se recurge la un jargon orientalizat al științelor sociale, la abstracții de piață, ca elite, stabilitate politică, modernizare și dezvoltare instituțională, toate marcate cu semnul înțelepciunii orientaliste. Între timp, un dezacord tot mai mare și tot mai periculos separă Orientul de Occident.

Criza din prezent agravează diferența dintre texte și realitate. Totuși, în acest studiu asupra orientalismului, doresc nu numai să expun sursele concepțiilor orientaliste, ci și să reflectez asupra importanței sale, deoarece intelectualul contemporan simte, pe bună dreptate, că a ignora o parte a lumii care acum năvălește în mod evident asupra sa înseamnă a evita realitatea. Umaniștii și-au limitat prea des atenția la teme de cercetare axate de domenii. Nici nu au urmărit, nici nu au învățat nimic de la discipline precum orientalismul, a cărui ambiție neîntreruptă era de a stăpîni *întreaga* lume, nu doar o parte din ea, ușor de delimitat, cum ar fi un autor sau o culegere de texte. Totuși, alături de asemenea umbrele de protecție academice, cum sînt „istoria", „literatura" sau „științele uma-

niste", şi în ciuda aspiraţiilor sale exagerate, orientalismul e implicat în împrejurări istorice, concrete, pe care a încercat să le ascundă în spatele unui scientism adesea pompos şi al unor apeluri la raţionalism. Intelectualul contemporan poate învăţa de la orientalism, pe de o parte, fie cum să limiteze, fie cum să lărgească în mod realist domeniul pretenţiilor disciplinei sale, şi, pe de altă parte, cum să vadă fondul uman (dezgustătorul magazin de vechituri al sufletului, cum îl numea Yeats) în care textele, viziunile, metodele şi disciplinele apar, se dezvoltă, prosperă şi decad. A cerceta orientalismul înseamnă şi a propune modalităţi intelectuale de a trata problemele metodologice pe care le-a ridicat istoria, ca să spunem aşa, în domeniul său, Orientul. Dar înainte de asta, trebuie să vedem efectiv valorile umaniste pe care orientalismul, prin domeniul, experienţele şi structurile sale, aproape le-a eliminat.

2

STRUCTURI ŞI RESTRUCTURĂRI ORIENTALISTE

„Atunci cînd seyyidul 'Omar, Nakeeb el–Ashráf (sau şeful descendenţilor Profetului)... şi-a căsătorit o fiică, în urmă cu aproximativ 45 de ani, înaintea procesiunii mergea un tînăr care şi-a făcut o incizie în abdomen şi şi-a extras o bună parte din intestine, pe care le purta în faţa lui pe o tavă de argint. După procesiune, le-a repus la loc şi a stat în pat multe zile pînă şi-a revenit după efectele gestului său nebunesc şi dezgustător."

— Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*

„... în cazul căderii acestui imperiu, fie printr-o revoluţie la Constantinopol, fie printr-o dezmembrare succesivă, puterile europene vor lua fiecare, cu titlu de protectorat, partea din imperiu ce le va fi atribuită prin stipulările congresului ; aceste protectorate, definite şi limitate, în privinţa teritoriilor, în funcţie de învecinări, de siguranţa frontierelor, de analogia religiilor, a moravurilor şi a intereselor... nu vor consacra decît suzeranitatea puterilor. Genul de suzeranitate definită astfel şi consacrată ca lege europeană, va consta în principal în dreptul de a ocupa o anume parte a teritoriului sau a ţărmurilor, pentru a fonda acolo fie oraşe libere, fie colonii europene, fie porturi şi porturi de comerţ... Nu e decît o tutelă armată şi civilizatoare, pe care fiecare putere o va exercita asupra protectoratului său ; ea va garanta existenţa acestuia şi elementele naţionalităţii sale, sub drapelul unei naţionalităţi mai puternice..."

— Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient*

I

FRONTIERE RETRASATE, PROBLEME REDEFINITE, RELIGIE SECULARIZATĂ

Gustave Flaubert a murit în 1880 fără a fi încheiat *Bouvard et Pécuchet*, romanul său comic, enciclopedic, despre degenerarea cunoașterii și absurditatea efortului omenesc. Totuși, liniile generale ale concepției lui sînt clare și susținute limpede prin detaliile ample ale romanului. Cei doi funcționari sînt membri ai burgheziei și, pentru că unul este beneficiarul neașteptat al unei frumoase moșteniri, se retrag din oraș spre a-și petrece viața pe un domeniu de la țară, făcînd tot ce le va trăsni prin cap („nous ferons tout ce que nous plaira!"). Flaubert le prezintă experiența, iar ceea ce le place îi implică pe Bouvard și Pécuchet într-o călătorie practică și teoretică prin agricultură, istorie, chimie, educație, arheologie, literatură, întotdeauna cu rezultate mai puțin decît mulțumitoare ; ei se mișcă prin domenii ale științei, precum călătorii în timp și în cunoaștere, trăind experiența dezamăgirilor, a dezastrelor și a descurajărilor specifice amatorilor neinspirați. Ei călătoresc, de fapt, prin întreaga experiență deziluzionantă a secolului al XIX-lea, cînd – conform expresiei lui Charles Morazé – „burghezii cuceritori" s-au dovedit a fi victimele derutate ale propriei incompetențe și mediocrități uniformizatoare. Fiecare pornire entuziastă se transformă într-un clișeu plictisitor și fiecare disciplină sau tip de cunoaștere trece de la speranță și putere la dezordine, ruină și amărăciune.

Printre proiectele lui Flaubert pentru încheierea acestei panorame a disperării, există două de un interes special pentru noi. Cele două personaje discută despre viitorul omenirii. Pécuchet vede „viitorul Omenirii în negru", în vreme ce Bouvard îl vede „în roz".

> Omul modern este în plin progres. Europa va fi regenerată de către Asia. Legea istorică cerînd propagarea civilizației dinspre orient către occident... cele două umanități se vor contopi, în sfîrșit[1].

Acest ecou evident al gîndirii lui Quinet reprezintă începutul unui alt ciclu de entuziasm și deziluzie prin care vor trece cei doi. Observațiile lui Flaubert indică faptul că, la fel ca toate celelalte proiecte ale sale, acest proiect anticipat al lui Bouvard e brutal întrerupt de realitate, de această dată de apariția bruscă a jandarmilor, care îl acuză de desfrîu. Cu cîteva rînduri mai jos, totuși, apare al doilea element de interes. Cele două personaje își mărturisesc simultan unul altuia că dorința lor secretă este, încă o dată, aceea de a deveni copiști. Își comandă un birou dublu, cumpără cărți, creioane, radiere și – cum încheie Flaubert prezentarea – „se pun pe treabă". De la a încerca să trăiască prin cunoaștere și să o aplice mai mult sau mai puțin direct, Bouvard și Pécuchet ajung în final să o treacă necritic de la un text la altul.

Deși părerea lui Bouvard privind Europa regenerată de către Asia nu este clar exprimată, ea (și ceea ce devine ea pe biroul copistului) poate fi comentată în mai multe feluri importante. La fel ca multe alte concepții ale celor două personaje, aceasta e *globală* și *reconstructivă* ; ea reprezintă ceea ce Flaubert simțea că este predilecția secolului al XIX-lea pentru reconstruirea lumii conform unei viziuni imaginative, uneori însoțită de o tehnică științifică specială. Printre viziunile la care se referă Flaubert se numără utopiile lui Saint–Simon și Fourier, regenerările științifice ale omenirii imaginate de Comte și toate religiile tehnice sau seculare promovate de ideologi, pozitiviști, eclectici, ocultiști, tradiționaliști și idealiști precum Destutt de Tracy, Cabanis, Michelet, Cousin, Proudhon, Cournot, Cabet, Janet și Lamennais[2]. De-a lungul romanului, Bouvard și Pécuchet îmbrățișează diferitele cauze ale acestor personaje ; apoi, epuizîndu-le, continuă căutînd altele noi, dar fără rezultate mai bune.

Rădăcinile unor asemenea ambiții revizioniste sînt romantice în modul cel mai specific. Trebuie să ne amintim în ce măsură o mare parte a proiectului spiritual și intelectual de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea a fost o teologie reconstituită, supranaturalism natural, cum l-a denumit M. H. Abrams ; acest tip de gîndire e continuat de atitudinile tipice secolului al XIX-lea, satirizate de Flaubert în *Bouvard et Pécuchet*. Noțiunea de regenerare revine, de aceea, la

> o tendință romantică evidentă, după raționalismul și decența Iluminismului... [se întoarce] la dramatismul pur și la misterele suprarationale ale povestirilor și doctrinelor creștine, la conflictele violente și la răsturnările bruște din viața interioară creștină, axată pe extreme ca distrugere și creație, iad și rai, exil și reunificare, moarte și renaștere, descurajare și bucurie, paradisul pierdut și paradisul regăsit... Dar, pentru că au trăit, inevitabil, după Iluminism, scriitorii romantici au reînviat aceste vechi teme cu o diferență : au încercat să salveze descrierea istoriei și a destinului uman, paradigmele existențiale și valorile cardinale ale moștenirii lor religioase, reconstituindu-le într-un mod care le face, deocamdată, acceptabile din punct de vedere intelectual și pertinente din punct de vedere emoțional[3].

Ideea lui Bouvard – regenerarea Europei de către Asia – era o idee romantică foarte influentă. Friedrich Schlegel și Novalis, de exemplu, au recomandat compatrioților lor și europenilor, în general, un studiu detaliat al Indiei, deoarece, spuneau ei, cultura și religia indiană pot învinge materialismul și mecanicismul (și republicanismul) culturii occidentale. Iar dintr-o astfel de înfrîngere va apărea o nouă Europă, revitalizată : imaginile biblice ale morții, învierii și mîntuirii sînt evidente în această recomandare. În plus, proiectul orientalist romantic nu a fost doar un exemplu specific al unei tendințe generale ; a fost un modelator puternic al tendinței înseși, așa cum afirma foarte convingător Raymond Schwab în *La Renaissance orientale*. Dar ce conta nu era atît Asia, cît *utilizarea* Asiei *pentru* Europa modernă. Astfel, oricine, precum Schlegel sau Franz Bopp, stăpînea o limbă orientală, era un erou spiritual, un cavaler rătăcitor, care readucea Europei un sentiment al misiunii sfinte, pierdut acum. Tocmai acesta este sentimentul pe care religiile seculare ulterioare, descrise de Flaubert, îl continuă în secolul al XIX-lea. Nu mai puțin decît Schlegel, Wordsworth și Chateaubriand, Auguste Comte – ca Bouvard – a fost adeptul și susținătorul unui mit secular postiluminist, ale cărui linii generale sînt inconfundabil creștine.

Permițîndu-le în mod regulat lui Bouvard și Pécuchet să se confrunte cu noțiuni revizioniste de la început pînă la sfîrșitul comic devalorizat, Flaubert a atras atenția asupra defectului uman, comun tuturor proiectelor. El a văzut perfect că sub această *idée reçue*, „Europa regenerată de către Asia", se ascundea o mîndrie arogantă foarte insidioasă. Nici „Europa", nici „Asia" nu erau nimic fără tehnica vizionarilor de a transforma imense

domenii geografice în entități abordabile, ușor de condus. La bază, deci, Europa și Asia erau Europa *noastră* și Asia *noastră*, *voința* și *reprezentarea* noastră, cum spunea Schopenhauer. Legile istorice erau, în realitate, legi *ale istoricilor*, tot la fel cum „cele două umanități" atrăgeau atenția mai puțin asupra realității, cît asupra unei capacități europene de a conferi un aer de inevitabilitate distincțiilor operate de om. În ceea ce privește a doua parte a frazei – „se vor contopi, în sfîrșit" – Flaubert ridiculizează indiferența veselă a științei față de realitate, o știință care disecă și topește entitățile umane, de parcă ar fi materie inertă. Dar el nu ridiculizează orice știință, ci știința europeană entuziastă, chiar mesianică, ale cărei victorii includeau revoluțiile ratate, războaiele, oprimarea și un apetit pentru a pune imediat la lucru, în mod donchijotesc, ideile mărețe, savante. Ceea ce nu a luat niciodată în considerare o asemenea știință sau cunoaștere a fost propria-i mare naivitate, adînc înrădăcinată, fără conștiință de sine, ca și rezistența realității în fața ei. Atunci cînd Bouvard joacă rolul omului de știință, el presupune copilărește că știința este, că realitatea este ceea ce spune omul de știință că este, că nu contează dacă omul de știință e un nebun sau un vizionar ; el (sau oricine gîndește ca el) nu vede că Orientul poate să nu dorească să regenereze Europa sau că Europa nu e pregătită să fuzioneze democratic cu asiaticii galbeni sau bruni. Pe scurt, un asemenea om de știință nu recunoaște în știința lui dorința egoistă de putere, care îi alimentează eforturile și îi corupe ambițiile.

Flaubert, desigur, are grijă ca sărmanii săi nebuni să se confrunte cu aceste dificultăți. Bouvard și Pécuchet au învățat că e mai bine să nu facă schimb de idei și de realități în același timp. Concluzia romanului e o imagine a celor două personaje, perfect fericite acum să-și copieze ideile preferate, exact, din carte pe hîrtie. Cunoașterea nu mai necesită aplicarea la realitate ; cunoașterea e ceea ce trece în tăcere, fără comentarii, de la un text la altul. Ideile sînt răspîndite anonim, sînt repetate fără a fi atribuite cuiva ; au devenit, în sens literal, *idées reçues* : ceea ce contează e că ele există, spre a fi repetate, imitate și reimitate necritic.

Într-o formă extrem de comprimată, acest scurt episod, luat din observațiile lui Flaubert la *Bouvard et Pécuchet*, conturează structurile specific moderne ale orientalismului, care, la urma urmei, este o disciplină printre credințele seculare (și cvasireligioase) din gîndirea europeană a secolului al XIX-lea. Am caracterizat deja domeniul general al gîndirii asupra Orientului, care a fost transmis prin perioada medievală și Renaștere și pentru care islamul era Orientul esențial. Totuși, în secolul al

XVIII-lea, au existat un număr de noi elemente sincronizate, care fac aluzie la faza evanghelică viitoare, ale cărei linii generale avea să le recreeze mai tîrziu Flaubert.

Ca prim element, Orientul era deschis considerabil dincolo de teritoriile islamice. Această schimbare cantitativă a fost, în mare măsură, rezultatul continuării şi extinderii explorărilor europene în restul lumii. Influenţa tot mai mare a literaturii de călătorii, a utopiilor, a călătoriilor morale şi a rapoartelor ştiinţifice a supus Orientul unei atenţii mai intense şi mai extinse. Dacă orientalismul e îndatorat, în principal, descoperirilor fructuoase din Est făcute de Anquetil şi Jones, în ultima treime a secolului, acestea trebuie privite în contextul mai larg creat de Cook şi Bougainville, de călătoriile lui Tournefort şi Adanson, de lucrarea *Histoire des navigations aux terres australes* a preşedintelui de Brosses, de negustorii francezi din Pacific, de misionarii iezuiţi din China şi din Americi, de explorările şi rapoartele lui William Dampier, de nenumăratele speculaţii privind giganţii, patagonezii, sălbaticii, indigenii şi monştrii, despre care se presupunea că locuiesc în estul, vestul, sudul şi nordul îndepărtat al Europei. Dar toate aceste orizonturi largi aveau categoric Europa în centrul lor privilegiat, ca observator principal (sau ca observat principal, ca în lucrarea *Citizen of the World* a lui Goldsmith). Căci, chiar dacă Europa se deplasa spre exterior, sentimentul forţei sale culturale era intensificat. Din relatările călătorilor şi nu numai din marile instituţii precum diferitele companii ale Indiei, au fost create colonii şi s-au asigurat perspective etnocentrice[4].

Ca al doilea element, o atitudine mai inteligentă faţă de ceea ce e străin şi exotic a fost încurajată nu doar de călători şi exploratori, ci şi de istorici, pentru care experienţa europeană putea fi profitabil comparată cu alte civilizaţii, ca şi cu civilizaţii mai vechi. Acel curent puternic din antropologia istorică a secolului al XVIII-lea, descris de eruditi ca fiind confruntarea zeilor, însemna că Gibbon putea învăţa lecţiile declinului Romei din ridicarea islamului, tot la fel cum Vico putea înţelege civilizaţia modernă în termeni ai splendorii barbare şi poetice de la primele începuturi. În vreme ce istoricii Renaşterii judecau în mod inflexibil Orientul ca pe un duşman, cei din secolul al XVIII-lea s-au confruntat cu ciudăţeniile Orientului cu oarecare detaşare şi încercînd oarecum să trateze direct materialul oriental originar, poate fiindcă o asemenea tehnică i-a ajutat pe europeni să se cunoască mai bine. Traducerea Coranului de către George Sale şi discursul preliminar însoţitor ilustrează schimbarea. Spre deosebire de predecesorii săi, Sale a încercat să trateze istoria arabă

în termenii surselor arabe ; în plus, i-a lăsat pe comentatorii musulmani ai textelor sacre să vorbească[5]. La Sale, ca în întreg secolul al XVIII-lea, comparatismul simplu a constituit faza de început a disciplinelor comparate (filologie, anatomie, jurisprudență, religie), care aveau să devină mîndria metodelor din secolul al XIX-lea.

Dar a existat o tendință la unii gînditori de a depăși studiul comparativ și analizele sale judicioase asupra omenirii din „China pînă în Peru", prin identificare simpatetică. Acesta este al treilea element din secolul al XVIII-lea care pregătește calea orientalismului modern. Ceea ce numim astăzi istoricism este o idee din secolul al XVIII-lea ; Vico, Herder și Hamann, printre alții, au crezut că toate culturile sînt organic și intern coerente, legate unele de altele printr-un spirit, un genius, *Klima*, sau idee națională, pe care un străin o poate înțelege doar printr-un act de simpatie istorică. Astfel, lucrarea lui Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) este o prezentare panoramică a diferitelor culturi, fiecare pătrunsă de un spirit creator ostil, fiecare accesibilă doar unui observator care și-a sacrificat prejudecățile pentru *Einfühlung*. Marcat de sentimentul populist și pluralist al istoriei, susținut de Herder și alții[6], un spirit din secolul al XVIII-lea putea străpunge zidurile doctrinare ridicate între Occident și islam și putea vedea elementele ascunse ale înrudirii dintre el însuși și Orient. Napoleon constituie un exemplu celebru al acestei identificări (de obicei selective) prin simpatie. Mozart e altul ; *Flautul fermecat* (în care codurile masonice se întrepătrund cu viziuni ale unui Orient blînd) și *Răpirea din serai* localizează o formă deosebit de generoasă a umanității în Orient. Ceea ce, mult mai mult decît obiceiurile la modă din muzica „turcească", l-au dus pe Mozart spre est din simpatie.

E foarte greu, totuși, să separi intuiții privind Orientului, precum cea a lui Mozart, de întreaga serie de reprezentări preromantice și romantice ale Orientului ca spațiu exotic. Orientalismul popular de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea a atins un maxim de o intensitate considerabilă. Dar chiar și acest maxim, ușor de identificat la William Beckford, Byron, Thomas Moore și Goethe, nu poate fi pur și simplu detașat de interesul față de povestirile gotice, de idilele pseudo-medievale, de viziunile asupra splendorii și crudimii barbare. Astfel, în anumite cazuri, reprezentările orientale pot fi asociate cu închisorile lui Piranesi, în altele cu ambianțele luxoase ale lui Tiepolo, iar în altele cu sublimul exotic din pictura sfîrșitului de secol XVIII[7]. Mai tîrziu în secolul al XIX-lea, în operele lui Delacroix și ale multor altor pictori

francezi şi englezi, tabloul cu teme orientale a transpus reprezentarea în expresie vizuală şi într-o viaţă proprie (pe care, din păcate, această carte trebuie să le limiteze). Senzualitate, promisiune, teroare, sublim, plăcere idilică, energie intensă : Orientul ca o figură în imaginaţia orientalistă preromantică, pretehnică din Europa sfîrşitului de secol XVIII a fost cu adevărat o calitate cameleonică numită (adjectival) „orientală"[8]. Dar acest Orient schimbător va fi sever îngrădit o dată cu apariţia orientalismului academic.

Un al patrulea element care a pregătit calea structurilor orientaliste moderne a fost pornirea de a clasifica natura şi omul în tipuri. Cele mai mari nume sînt, desigur, Linnaeus şi Buffon, dar procesul intelectual prin care extinderea fizică (şi în curînd morală, intelectuală şi spirituală) – materialitatea tipică a unui obiect – poate fi transformată dintr-un simplu spectacol în măsurarea precisă a elementelor caracteristice era foarte răspîndit. Linnaeus spunea că fiecare observaţie despre un tip natural „trebuie să fie un produs al numărului, al formei, al proporţiei, al situaţiei" şi, într-adevăr, dacă examinăm opera lui Kant sau Diderot sau Johnson, există peste tot o înclinaţie similară de a dramatiza trăsăturile generale, de a reduce numărul imens de obiecte la un număr mai mic de *tipuri* ordonabile şi descriptibile. În istoria naturală, în antropologie, în generalizarea culturală, un tip avea un *caracter* particular care oferea observatorului o desemnare şi, cum spune Foucault, „o derivare controlată". Aceste tipuri şi caractere aparţineau unui sistem, unei reţele de generalizări înrudite. Astfel,

> orice desemnare trebuie să se facă printr-o anumită raportare la toate celelalte desemnări posibile. A cunoaşte ceea ce îi este propriu unui individ înseamnă a avea în prezenţa lui clasificarea sau posibilitatea de a clasifica ansamblul celorlalţi indivizi[9].

În scrierile filosofilor, ale istoricilor, enciclopediştilor şi eseiştilor, întîlnim caracterul–ca–desemnare apărînd în calitate de clasificare fiziologic–morală : există, de pildă, sălbaticii, europenii, asiaticii etc. Acestea apar, desigur, la Linnaeus, dar şi la Montesquieu, Johnson, Blumenbach, Soemmerring, Kant. Caracteristicile fiziologice şi morale sînt distribuite mai mult sau mai puţin egal : americanul e „roşcat, coleric, neclintit", asiaticul e „galben, melancolic, rigid", africanul e „negru, flegmatic, moale"[10]. Dar asemenea desemnări primesc forţă atunci cînd, mai tîrziu în secolul al XIX-lea, sînt asociate cu caracterul ca derivare, ca tip

genetic. La Vico şi Rousseau, de exemplu, forţa generalizării morale este sporită de precizia cu care figurile dramatice, aproape arhetipale – omul primitiv, gigantul, eroul – sînt considerate a fi la originea problemelor morale, filosofice, chiar lingvistice, curente. Astfel, atunci cînd se face referire la un oriental, acest lucru se face în funcţie de nişte trăsături genetice universale, cum ar fi starea sa „primitivă", caracteristicile sale primare, fondul său spiritual particular.

Cele patru elemente pe care le-am descris – extinderea, confruntarea istorică, simpatia, clasificarea – reprezintă curentele din gîndirea secolului al XVIII-lea, pe a căror prezenţă se bazează structurile intelectuale şi instituţionale specifice ale orientalismului modern. Fără ele, orientalismul, după cum vom vedea, nu ar fi existat. În plus, aceste elemente au avut efectul de a elibera Orientul în general şi islamul în particular de atenţia limitată religioasă cu care a fost examinat (şi judecat) pînă acum de către Occidentul creştin. Cu alte cuvinte, orientalismul modern derivă din elementele laicizante din cultura europeană a secolului al XVIII-lea. În primul rînd, expansiunea geografică a Orientului către est şi înapoi în timp au slăbit considerabil, chiar au desfiinţat, cadrul biblic. Punctele de referinţă nu mai erau creştinismul şi iudaismul, cu calendarele şi hărţile lor destul de modeste, ci India, China, Japonia şi Sumerul, buddhismul, sanscrita, zoroastrismul şi Manu. În al doilea rînd, capacitatea de a trata istoric (şi nu reductiv, ca o temă de politică ecleziastică) cu culturi ne–europene şi ne–iudeo–creştine a fost întărită pe măsură ce istoria însăşi era concepută mai radical decît înainte ; a înţelege corect Europa însemna şi a înţelege relaţiile obiective dintre Europa şi propriile-i frontiere temporale şi culturale, anterior de neatins. Într-un anumit sens, ideea lui John de Segovia de *contraferentia* între Orient şi Europa s-a materializat, dar într-un mod în întregime secular ; Gibbon l-a tratat pe Mohammed ca pe un personaj istoric care a influenţat Europa şi nu ca pe un eretic diabolic, aflat undeva între magie şi falsă profeţie. În al treilea rînd, o identificare selectivă cu regiuni şi culturi, altele decît cele proprii, a redus inflexibilitatea eului şi a identităţii, care fuseseră polarizate într-o comunitate de credincioşi pregătiţi de luptă cu hoardele barbare. Graniţele Europei creştine nu mai serveau ca un fel de vamă, noţiunile de asociere umană şi de posibilitate umană au dobîndit o foarte largă legitimitate generală – opusă celei restrînse. În al patrulea rînd, clasificările omenirii au crescut sistematic, pe măsură ce posibilităţile de desemnare şi derivare au fost perfecţionate dincolo de categoriile a ceea ce Vico numea naţiuni no-

bile şi sacre ; rasă, culoare, origine, temperament, caracter şi tip au copleşit distincţia între creştini şi ceilalţi.

Dar, dacă elementele acestea interconectate reprezintă o tendinţă laicizantă, nu înseamnă că vechile modele religioase ale istoriei şi destinului uman şi „paradigmele existenţiale" au fost pur şi simplu îndepărtate. Nici vorbă de aşa ceva : ele au fost reconstituite, redesfăşurate, redistribuite în cadrele seculare enumerate mai sus. Pentru oricine a studiat Orientul, era necesar un vocabular laic în armonie cu aceste cadre. Totuşi, dacă orientalismul a oferit vocabularul, repertoriul conceptual, tehnicile – este ceea ce, de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea încoace, *a făcut* şi *a fost* orientalismul –, el a păstrat şi un impuls religios restructurat, un supranaturalism naturalizat, ca pe un curent nestrămutat din discursul său. Ce voi încerca să arăt este că acest impuls din orientalism rezidă în concepţia orientalistului despre sine însuşi, despre Orient şi despre disciplina sa.

Orientalistul modern a fost, după propria-i părere, un erou ce a salvat Orientul de obscuritate, alienare şi ciudăţenie, pe care el însuşi le-a distins în mod corect. Cercetarea sa a reconstruit limbile, obiceiurile, chiar mentalităţile pierdute ale Orientului, aşa cum Champollion a reconstruit hieroglifele egiptene după Piatra de la Rosetta. Tehnicile orientaliste specifice – lexicografia, gramatica, traducerea, decodificarea culturală – au restaurat, îmbogăţit, reafirmat valorile atît ale unui vechi Orient clasic, cît şi ale disciplinelor tradiţionale, care sînt filologia, istoria, retorica şi polemica doctrinară. În evoluţia lor, Orientul şi disciplinele orientaliste s-au schimbat dialectic, căci nu puteau supravieţui în forma lor iniţială. Orientul, chiar şi în forma „clasică" studiată în mod obişnuit de orientalist, a fost modernizat, readus în prezent ; disciplinele tradiţionale au fost transpuse şi ele în cultura contemporană. Totuşi, ambele au purtat urmele *puterii* – ale puterii de a fi reînviat, de a fi creat într-adevăr Orientul, putere ce rezida în noile tehnici, avansate din punct de vedere ştiinţific, ale filologiei şi generalizării antropologice. Pe scurt, aducînd Orientul în modernitate, orientalistul şi-a putut celebra metoda şi poziţia de creator laic, de om care a făcut lumi noi, aşa cum Dumnezeu a făcut-o odată pe cea veche. Căci, pentru a duce mai departe asemenea metode şi asemenea poziţii, dincolo de durata vieţii unui orientalist individual, există o tradiţie seculară a continuităţii, o ordine laică impusă de metodologi disciplinaţi, a căror înrudire se bazează nu pe legături de sînge, ci pe un discurs comun, o practică, o bibliotecă, un set de idei primite de-a gata, pe scurt, pe o doxologie, comună tuturor celor care au intrat în rîndurile lor.

Flaubert a fost suficient de clarvăzător pentru a înțelege că, în timp, orientalistul modern va deveni un copist, ca Bouvard și Pécuchet ; dar în zilele de început ale carierei lui Silvestre de Sacy și Ernest Renan, un asemenea pericol nu era vizibil.

Teza mea este că aspectele esențiale ale teoriei și practicii orientaliste moderne (din care derivă orientalismul actual) pot fi înțelese nu ca un acces neașteptat de cunoștințe obiective despre Orient, ci ca un set de structuri moștenite din trecut, secularizate, redispuse și re-formate către discipline precum filologia, care, la rîndul lor, au fost substitute naturalizate, modernizate și laicizate pentru supranaturalismul creștin (sau pentru variante ale sale). În forma noilor texte și idei, Estul s-a adaptat acestor structuri. Lingviști și exploratori ca Jones și Anquetil au contribuit la orientalismul modern, desigur, dar ce distinge orientalismul modern ca domeniu, grup de idei, discurs, este opera generației următoare. Dacă folosim expediția napoleoniană (1798–1801) ca un fel de primă experiență a orientalismului modern, putem considera că primii săi eroi – în studii islamice, Sacy, Renan și Lane – sînt creatorii domeniului, ai unei tradiții, ai frăției orientaliste. Ce au făcut Sacy, Renan și Lane a fost să așeze orientalismul pe baze științifice și raționale. Aceasta a determinat nu doar munca lor exemplară, ci și crearea unui vocabular și a unor idei, ce au putut fi folosite la modul impersonal de oricine dorea să devină orientalist. Inaugurarea de către ei a orientalismului a fost considerată o mare realizare. A făcut posibilă apariția unei terminologii ; a risipit obscuritatea și a instituit o formă specială de iluminare pentru Orient ; a configurat imaginea orientalistului ca autoritate centrală *pentru* Orient ; a legitimat un tip special de muncă orientalistă coerentă specifică ; a introdus în circulația culturală o formă de monedă discursivă prin a cărei prezență se *va vorbi* de acum *pentru* Orient ; mai presus de orice, munca inauguratorilor a creat un domeniu de studiu și o familie de idei, care, la rîndul lor, puteau forma o comunitate de savanți, ale căror obîrșii, tradiții și ambiții erau, în același timp, interne domeniului și suficient de externe pentru prestigiul general. Cu cît Europa punea mai mult stăpînire pe Orient în secolul al XIX-lea, cu atît dobîndea orientalismul mai multă încredere publică. Totuși, dacă acest cîștig coincidea cu o pierdere de originalitate, nu trebuie să fim prea surprinși, deoarece stilul său a fost, de la început, reconstrucția și repetiția.

O observație finală : ideile, instituțiile și personajele de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și din secolul al XIX-lea despre care voi discuta în acest capitol constituie o parte importantă, de elaborare crucială a

primei faze din epoca cea mai însemnată a cuceririi de teritorii, ce s-a cunoscut vreodată. La sfîrşitul primului război mondial, Europa colonizase 85% din planetă. A spune pur şi simplu că orientalismul modern a reprezentat un aspect atît al imperialismului, cît şi al colonialismului, nu înseamnă a spune ceva foarte discutabil. Totuşi, nu e suficient s-o spunem ; afirmaţia trebuie prelucrată analitic şi istoric. Sînt interesat să arăt cum orientalismul modern, spre deosebire de conştiinţa precolonială a lui Dante şi d'Herbelot, întruchipează o disciplină sistematică de *acumulare*. Şi departe ca aceasta să fie o trăsătură exclusiv intelectuală sau teoretică, ea a făcut ca orientalismul să tindă în mod fatal către acumularea sistematică de fiinţe omeneşti şi teritorii. A reconstrui o limbă orientală moartă sau pierdută însemna, în ultimă instanţă, a reconstrui un Orient mort sau neglijat ; mai însemna că precizia, ştiinţa, chiar imaginaţia reconstructivă puteau pregăti calea pentru ceea ce armatele, administraţiile şi birocraţiile aveau să facă mai tîrziu pe teren, în Orient. Într-un anumit sens, justificarea orientalismului nu a fost doar succesul său intelectual sau artistic, ci şi eficienţa sa ulterioară, utilitatea, autoritatea sa. Desigur, el merită o atenţie serioasă în toate aceste aspecte.

II

SILVESTRE DE SACY ŞI ERNEST RENAN : *ANTROPOLOGIA RAŢIONALĂ ŞI LABORATORUL FILOLOGIC*

Cele două mari teme ale vieţii lui Silvestre de Sacy sînt efortul eroic şi sentimentul utilităţii pedagogice şi raţionale. Născut în 1757 într-o familie jansenistă, a cărei ocupaţie a fost, în mod tradiţional, cea de notar, Antoine–Isaac–Silvestre a beneficiat de instruire particulară, într-o mănăstire benedictină, mai întîi în arabă, siriană şi caldeeană, apoi în ebraică. Araba a fost limba care i-a deschis, în mod special, drumul către Orient, deoarece în arabă, după părerea lui Joseph Reinaud, avea să fie găsit mai apoi materialul oriental, atît sacru, cît şi profan, în forma sa cea mai veche şi cea mai instructivă[11]. Deşi era legitimist, în 1769 a fost numit primul profesor de arabă la recent înfiinţata şcoală de *langues orientales vivantes*, al cărei director a devenit în 1824. În 1806, a fost

numit profesor la Collège de France, deşi, începînd din 1805, a fost orientalist rezident la Ministerul de Externe al Franţei. Acolo, munca lui (neplătită pînă în 1811) a constat, la început, în traducerea buletinelor Marii Armate şi a celebrului *Manifesto* al lui Napoleon din 1806, în care se spera că „fanatismul musulman" poate fi instigat împotriva ortodoxiei ruseşti. Dar, timp de mulţi ani după aceea, Sacy a format interpreţi pentru oficiile de dragomani* franco–orientali, ca şi viitori savanţi. Cînd francezii au ocupat Algerul, în 1830, Sacy a tradus proclamaţia către algerieni ; era consultat cu regularitate în toate problemele diplomatice legate de Orient de către ministrul de externe şi, ocazional, de către ministrul de război. La vîrsta de 75 de ani, l-a înlocuit pe Dacier ca secretar la Académie des Inscriptions şi a devenit custode în secţia de manuscrise orientale la Bibliothèque royale. În întreaga sa carieră îndelungată şi remarcabilă, numele i-a fost asociat pe bună dreptate cu restructurarea şi re-formarea educaţiei (în special în studiile orientale) în Franţa postrevoluţionară[12]. O dată cu Cuvier, Sacy a fost făcut pair al Franţei în 1832.

Numele lui Sacy este asociat cu începuturile orientalismului modern nu doar pentru că el a fost primul preşedinte al Société asiatique (fondată în 1822), ci şi pentru că munca lui a pus efectiv la dispoziţia domeniului un întreg corpus sistematic de texte, o practică pedagogică, o tradiţie ştiinţifică şi o importantă legătură între erudiţia orientală şi politica de stat. În opera lui Sacy, pentru prima dată în Europa de la Conciliul de la Viena, a funcţionat un principiu metodologic conştient, în acelaşi timp cu disciplina ştiinţifică. Nu mai puţin important, Sacy a considerat întotdeauna că el s-a aflat la originea unui important proiect revizionist. A fost un iniţiator conştient de sine şi, mai aproape de teza noastră generală, a acţionat, în scrierile sale, ca un cleric laicizat, pentru care Orientul său şi studenţii săi erau, respectiv, doctrină şi enoriaşi. Ducele de Broglie, un admirator contemporan, a spus despre opera lui Sacy că a reconciliat stilul unui om de ştiinţă cu cel al unui învăţător biblic, şi că Sacy a fost singurul capabil să împace „scopurile lui Leibniz cu eforturile lui Bossuet"[13]. În consecinţă, tot ce a scris el se adresa în mod special studenţilor (în cazul primei sale lucrări, *Principes de grammaire générale* din 1799, studentul era propriu-i fiu) şi se prezenta nu ca o noutate, ci ca un extras revizuit din tot ce fusese deja făcut, spus sau scris cel mai bine.

Cele două caracteristici – prezentarea didactică în faţa studenţilor şi intenţia mărturisită de a repeta prin revizuire şi extras – sînt cruciale.

* Dragoman – interpret oficial folosit în trecut în ţările din Orient (n. trad.).

Scrierile lui Sacy au mereu tonul unei voci care vorbeşte ; proza sa e punctată de pronume la persoana întîi, de calificări personale, de prezenţă retorică. Chiar şi în pasajele cele mai obscure – cum ar fi o notă savantă despre numismatica sassanidă din secolul al III-lea – se simte nu atît pana care scrie, cît vocea care vorbeşte. Ideea fundamentală a operei lui e exprimată în primele rînduri ale dedicaţiei către fiul său de la *Principes de grammaire générale* : „C'est à toi, mon cher Fils, que ce petit ouvrage a été entrepris", ceea ce înseamna : îţi scriu (sau îţi vorbesc) pentru că trebuie să ştii aceste lucruri şi, deoarece ele nu există în nici o formă utilă, am făcut eu însumi asta pentru tine. Adresa directă : utilitatea : efortul : raţionalitatea imediată şi benefică. Sacy credea că totul se poate exprima clar şi rezonabil, indiferent cît de grea era sarcina şi cît de obscur era subiectul. Iată, deci, seriozitatea lui Bossuet şi umanismul abstract al lui Leibniz, ca şi *tonul* lui Rousseau, reunite în acelaşi stil.

Efectul tonului lui Sacy este formarea unui cerc care-l izolează pe el şi publicul lui de restul lumii, tot la fel cum un profesor şi elevii săi, aflaţi împreună într-o sală de clasă, formează un spaţiu închis. Spre deosebire de subiectul fizicii, al filosofiei sau al literaturii clasice, subiectul studiilor orientale e mai puţin clar ; el este important pentru oameni care au deja un interes faţă de Orient, dar vor să-l cunoască mai bine, mai organizat, iar aici disciplina pedagogică e mai mult eficientă decît atrăgătoare. De aceea, profesorul îşi *expune* materialul discipolilor, al căror rol constă în a primi ceea ce li se dă sub forma unor teme atent selectate şi ordonate. Pentru că Orientul e vechi şi îndepărtat, expunerea profesorului este o refacere, o re-vizuire a ceea ce a dispărut dintr-un orizont de cunoaştere mai larg. Şi, de asemenea, pentru că Orientul extrem de bogat (în spaţiu, timp şi culturi) nu poate fi expus în totalitate, trebuie expuse doar părţile sale cele mai reprezentative. Astfel, interesul principal al lui Sacy este antologia, crestomaţia, tabloul, prezentarea unor principii generale, în care o serie relativ mică de exemple importante dezvăluie Orientul în faţa studentului. Asemenea exemple sînt importante din două motive : unu, deoarece reflectă puterea lui Sacy ca autoritate occidentală care preia în mod deliberat de la Orient ceea ce pînă acum depărtarea şi excentricitatea sa au ţinut ascuns, şi doi, deoarece aceste exemple au în ele (sau conferită lor de către orientalist) puterea semiotică de a face cunoscut Orientul.

Întreaga operă a lui Sacy este, în esenţă, compilatorie, fiind astfel şi ceremonios de didactică şi chinuitor de revizionistă. Pe lîngă *Principes de grammaire générale*, el a mai scris o *Chrestomathie arabe* în trei

volume (1806 şi 1827), o antologie de scrieri gramaticale arabe (1825), o gramatică arabă din 1810 (spre uzul elevilor de la École spéciale), tratate de prozodie arabă şi religie a druzilor şi numeroase lucrări scurte despre numismatica, onomastica, epigrafia, geografia, istoria, greutăţile şi măsurile orientale. A făcut un număr apreciabil de traduceri şi două comentarii extinse despre *Calila and Dumna* şi *Maqamat* de al–Hariri. Ca editor, memorialist şi istoric al învăţăturii moderne, Sacy a fost la fel de activ. Cu foarte puţine lucruri importante din alte discipline înrudite nu era Sacy la curent, deşi propriile-i scrieri se concentrau pe cîte un subiect unic şi, în aspectele neorientaliste, se puteau încadra într-o categorie pozitivistă îngustă.

Totuşi, atunci cînd, în 1802, Institut de France a fost desemnat de Napoleon să facă un *tableau général* al stării şi evoluţiei artelor şi ştiinţelor începînd cu 1789, Sacy a fost ales să facă parte din echipa de autori : era cel mai riguros dintre specialişti şi cel mai axat pe istorie dintre generalişti. Raportul lui Dacier, aşa cum a fost el cunoscut neoficial, a prezentat multe dintre înclinaţiile lui Sacy, ca şi contribuţiile sale la starea de atunci a învăţăturii orientale. Titlul său – *Tableau historique de l'érudition française* – anunţă noua conştiinţă istorică (opusă celei sacre). O asemenea conştiinţă este dramatică : cunoaşterea poate fi organizată ca pe o scenă, cum ar veni, unde ansamblul său poate fi studiat fără efort. Adresată regelui, prefaţa lui Dacier a definit perfect tema. Un asemenea studiu a făcut posibil ceva ce nici un alt suveran nu a încercat, şi anume să cuprindă, într-un *coup d'oeil*, totalitatea cunoştinţelor umane. Dacă un asemenea *tableau historique* ar mai fi fost făcut anterior, a continuat Dacier, am fi putut deţine astăzi multe capodopere, care sînt acum pierdute sau distruse ; interesul şi utilitatea tabloului erau că el conserva cunoştinţele şi le făcea imediat accesibile. Dacier a sugerat că o asemenea sarcină a fost simplificată de expediţia în Orient a lui Napoleon, unul dintre rezultatele ei fiind creşterea nivelului cunoştinţelor moderne de geografie[14]. (Nicăieri nu vedem mai bine decît în întregul discurs al lui Dacier cum forma dramatică a unui *tableau historique* îşi are echivalentul în pasajele şi tejghelele unui magazin universal modern.)

Importanţa tabloului istoric pentru înţelegerea fazei inaugurale a orientalismului este că el materializează forma cunoştinţelor orientaliste şi trăsăturile acestora, după cum descrie şi relaţia orientalistului cu subiectul său. În paginile lui Sacy despre orientalism – ca peste tot în scrierile sale – el afirmă despre propria operă că *a descoperit, a adus la lumină, a salvat* o imensă cantitate de material necunoscut. De ce? Pentru *a o*

aşeza în faţa studentului. Căci, la fel ca toţi contemporanii săi eruditi, Sacy a considerat că o lucrare savantă este un adaos pozitiv la un edificiu ridicat de toţi învăţaţii împreună. Cunoştinţele reprezentau, în esenţă, *aducerea la vedere* a materialului, iar scopul tabloului era construirea unui fel de panoptic al lui Bentham. Disciplina ştiinţifică a fost, de aceea, o tehnologie specifică a puterii : a dobîndit pentru utilizatorul său (şi studenţii acestuia) instrumente şi cunoştinţe care (dacă el era istoric) ar fi fost pînă acum pierdute[15]. Şi într-adevăr vocabularul puterii specializate şi al cuceririi este asociat îndeosebi cu reputaţia lui Sacy de iniţiator orientalist. Eroismul său de savant a constat în faptul că a trecut cu succes peste dificultăţi insurmontabile ; a găsit mijloacele, acolo nu exista nici unul, de a prezenta studenţiilor săi un domeniu. El a *creat* cărţile, preceptele, exemplele, spunea ducele de Broglie despre Sacy. Rezultatul a fost producerea unor materiale despre Orient, a metodelor pentru studierea sa şi a modelelor pe care nici orientalii nu le aveau[16].

Comparativ cu munca unui elenist sau a unui latinist din echipa Institutului, eforturile lui Sacy au fost imense. Ei aveau textele, convenţiile, şcolile ; el nu le avea şi, în consecinţă, a trebuit să le creeze. Dinamica pierderii iniţiale şi a cîştigului ulterior este obsesivă în scrierile lui Sacy ; investiţia sa a fost cu adevărat mare. Precum colegii săi din alte domenii, el credea că a cunoaşte înseamnă a vedea – pan-optic, ca să spunem aşa – dar, spre deosebire de ei, el nu numai că trebuia să identifice cunoştinţele, ci mai trebuia să le descifreze, să le interpreteze şi, ce era cel mai greu, să le pună la dispoziţia altora. Realizarea lui Sacy a fost aceea de a fi creat un întreg domeniu. Ca european, el a răscolit arhivele orientale şi a putut face asta fără a părăsi Franţa. După ce extrăgea textele, le ducea înapoi ; le analiza ; apoi le adnota, le codifica, le ordona şi le comenta. În timp, Orientul în sine a devenit mai puţin important decît ceea ce a făcut orientalistul din el ; astfel, dus de Sacy în spaţiul discursiv închis al unui tablou pedagogic, Orientul orientalistului a devenit tot mai reţinut faţă de transformarea sa în realitate.

Sacy era mult prea inteligent pentru a-şi lăsa concepţiile şi practica fără argumente de sprijin. În primul rînd, el a spus întotdeauna clar de ce „Orientul" singur nu putea supravieţui gustului, inteligenţei sau răbdării unui european. Sacy a apărat utilitatea şi interesul unor lucruri precum poezia arabă, dar ce spunea el, de fapt, era că poezia arabă trebuia transformată corespunzător de către orientalist înainte de a putea începe să fie apreciată. Motivele erau, în mare, epistemologice, dar conţineau şi o autojustificare orientalistă. Poezia arabă a fost creată de un popor complet

străin (europenilor), în condiții climatice, sociale și istorice total diferite de cele cunoscute unui european ; în plus, o asemenea poezie a fost hrănită de „opinii, prejudecăți, credințe, superstiții pe care le putem dobîndi doar după un studiu îndelungat și dureros". Chiar dacă treci prin rigorile unei instruiri de specialitate, multe descrieri din poezie nu vor fi accesibile europenilor, „care au atins un nivel mai ridicat de civilizație". Totuși, ceea ce putem stăpîni e de mare valoare pentru noi ca europeni obișnuiți să-și deghizeze atributele exterioare, activitatea fizică și relația cu natura. De aceea, rolul orientalistului este de a pune la dispoziția compatrioților săi o gamă considerabilă de experiențe neobișnuite și, ce e mai valoros, un gen de literatură capabilă să ne ajute să înțelegem poezia „cu adevărat divină" a evreilor[17].

Astfel, dacă orientalistul e necesar pentru că pescuiește pietre prețioase din adîncurile orientale îndepărtate, și cum Orientul nu poate fi cunoscut fără mijlocirea sa, e adevărat și că scrierile orientale însești nu trebuie considerate global. Aceasta este introducerea pe care o face Sacy la teoria sa privind fragmentele, o preocupare romantică obișnuită. Nu numai că producțiile literare orientale sînt, în esență, străine europenilor, dar ele nici nu prezintă un interes destul de mare, nici nu sînt scrise cu suficient „gust și spirit critic" pentru a merita să fie publicate altfel decît sub formă de extrase (*pour mériter d'être publiés autrement que par extrait*)[18]. De aceea, orientalistului i se cere să *prezinte* Orientul printr-o serie de fragmente reprezentative, fragmente republicate, explicate, adnotate și înconjurate de alte fragmente. Pentru o asemenea prezentare, e necesar un gen special : crestomația, unde, în cazul lui Sacy, interesul și utilitatea orientalismului sînt cel mai direct și mai profitabil etalate. Lucrarea cea mai celebră a lui Sacy a fost *Chrestomathie arabe*, în trei volume, pecetluită, încă de la început, ca să spunem așa, de un cuplet arab cu rimă interioară : „Kitab al-anis al-mufid lil-Taleb al-mustafid ; / wa gam'i al shathur min manthoum wa manthur" (O carte agreabilă și utilă pentru elevul studios ; / conține fragmente de poezie și proză).

Antologiile lui Sacy au fost folosite pe scară foarte largă în Europa timp de mai multe generații. Deși s-a pretins că ceea ce conțin este tipic, ele maschează cenzura Orientului practicată de orientalist. În plus, ordinea internă a conținutului, aranjarea părților, alegerea fragmentelor nu-și dezvăluie niciodată secretul ; ai impresia că, dacă fragmentele nu au fost alese pentru importanța lor sau pentru dezvoltarea lor cronologică sau pentru frumusețea lor estetică (pentru că ale lui Sacy nu au fost alese astfel), trebuie, totuși, să prezinte o anumită naturalețe orientală sau o

inevitabilitate tipică. Dar nici acest lucru nu se spune. Sacy pretinde, pur şi simplu, că a ales el însuşi în locul studenţilor lui, pentru a-i scuti de efortul de a cumpăra (sau de a citi) o bibliotecă grotesc de mare de material oriental. În timp, cititorul uită strădania orientalistului şi ia restructurarea Orientului, pe care o semnifică o crestomaţie, ca Orient *tout court*. Structura obiectivă (descrierea Orientului) şi restructurarea subiectivă (reprezentarea Orientului de către orientalist) devin interschimbabile. Orientul e acoperit de raţionalitatea orientalistului ; principiile primului devin principiile celui de al doilea. Din îndepărtat, devine accesibil ; din imposibil de a se susţine singur, devine util din punct de vedere pedagogic ; a fost pierdut şi este găsit, chiar dacă unele din părţile sale au dispărut pe rînd în acest timp. Antologiile lui Sacy nu doar suplimentează Orientul, ci îl şi oferă Occidentului ca prezenţă orientală[19]. Opera lui Sacy canonizează Orientul ; ea creează un canon de obiecte textuale, transmise de la o generaţie de studenţi la alta.

Iar moştenirea vie a discipolilor lui Sacy a fost uluitoare. Fiecare arabist important din Europa secolului al XIX-lea îi datorează autoritatea intelectuală. Universităţile şi academiile din Franţa, Spania, Norvegia, Suedia, Danemarca şi mai ales Germania erau populate de studenţi care s-au format în umbra sa şi prin intermediul tablourilor antologice asigurate de opera sa[20]. Ca în cazul tuturor patrimoniilor intelectuale, totuşi, bogăţiile şi restricţiile au fost transmise simultan. Originalitatea genealogică a lui Sacy a fost aceea de a fi tratat Orientul ca pe ceva care trebuia refăcut nu doar din cauza, ci şi în ciuda prezenţei dezordonate şi obscure a Orientului modern. Sacy i-a *plasat* pe arabi *în* Orient, plasat el însuşi în tabloul general al ştiinţei moderne. Orientalismul a aparţinut aşadar erudiţiei europene, dar materialul său trebuia re-creat de orientalist înainte de a se putea alătura latinismului şi elenismului. Fiecare orientalist şi-a re-creat propriul Orient conform regulilor epistemologice fundamentale ale pierderii şi cîştigului, oferite şi adoptate prima oară de Sacy. Tot aşa cum a fost părintele orientalismului, el a fost şi primul sacrificat al disciplinei, căci, traducînd noi texte, fragmente şi extrase, orientaliştii de după el au înlocuit integral opera lui Sacy, oferind propriul lor Orient refăcut. Totuşi, procesul început de el a continuat, deoarece filologia în special a dezvoltat forţe sistematice şi instituţionale pe care Sacy nu le exploatase niciodată. A fost realizarea lui Renan : aceea de a fi asociat Orientul cu cele mai recente discipline comparative, dintre care filologia era cea mai importantă.

Diferenţa dintre Sacy şi Renan este cea dintre început şi continuitate. Sacy este iniţiatorul, a cărui operă reprezintă apariţia domeniului şi

statutul său ca disciplină a secolului al XIX-lea, cu rădăcini în romantismul revoluționar. Renan provine din a doua generație a orientalismului : sarcina sa a fost de a închega discursul oficial al orientalismului, de a-i sistematiza analizele și de a-i stabili instituțiile intelectuale și pe cele fizice. În cazul lui Sacy, eforturile sale personale au lansat și au consolidat domeniul și structurile acestuia ; în cazul lui Renan, adaptarea orientalismului la filòlogie și a amîndurora la cultura intelectuală a timpului său au perpetuat structurile orientaliste din punct de vedere intelectual și le-au conferit o mai mare evidență.

Renan nu a fost o personalitate prin el însuși nici pe deplin originală, nici provenind absolut din alții. De aceea, ca forță culturală sau ca orientalist important, el nu poate fi redus, pur și simplu, la personalitatea sa, nici la o serie de idei schematice în care credea. Mai degrabă, el este cel mai bine înțeles ca o forță dinamică ale cărei posibilități au fost deja create de pionieri ca Sacy ; el a adus totuși realizările lor în cultură ca pe un fel de monedă pe care a făcut-o să circule și să recircule cu propria-i perseverență de neconfundat. Renan este o figură ce trebuie înțeleasă, pe scurt, ca un tip de practică culturală și intelectuală, ca un stil de a face afirmații orientaliste în cadrul a ceea ce Michel Foucault numea arhiva timpului său[21]. Ce contează e nu numai ceea ce a spus Renan, dar și felul în care a spus, ce a ales el ca subiect, dată fiind formația sa, ce să combine cu ce etc. Relațiile lui Renan cu subiectul său oriental, cu timpul și cu publicul său, chiar cu propria operă, poate fi descris apoi fără a recurge la formule care depind de o nestudiată presupunere de stabilitate ontologică (de exemplu, *Zeitgeist*, istoria ideilor, viață și timp). În schimb, îl putem citi pe Renan ca pe un scriitor care face ceva descriptibil, într-un loc definit din punct de vedere temporal, spațial și cultural, pentru un public și, nu mai puțin important, pentru evoluția propriei poziții în orientalismul epocii sale.

Renan a ajuns la orientalism prin filologie și tocmai poziția culturală extraordinar de însemnată și de celebră a acestei discipline i-a conferit orientalismului caracteristicile tehnice cele mai importante. Pentru cel căruia cuvîntul *filologie* îi sugerează studierea plictisitoare și derizorie a cuvintelor, totuși, afirmația lui Nietzsche că, alături de marile spirite ale secolului al XIX-lea, el este un filolog, îi va părea o surpriză – dacă nu e amintit *Louis Lambert* al lui Balzac :

> Ce carte minunată s-ar putea scrie povestind viața și aventurile unui cuvînt! Fără îndoială, un cuvînt a primit diferite impresii ale evenimen-

telor pentru care a fost utilizat ; în funcție de locurile unde a fost folosit, un cuvînt a trezit diferite feluri de impresii la diferiți oameni ; dar nu e și mai măreț să consideri un cuvînt în triplul său aspect de suflet, trup și mișcare?[22]

Care este categoria, va întreba Nietzsche mai tîrziu, ce îi include pe el însuși, pe Wagner, pe Schopenhauer, pe Leopardi, ca filologi? Termenul pare a cuprinde atît un dar pentru analiza spirituală excepțională a limbii, cît și capacitatea de a crea opere a căror exprimare are o forță estetică și istorică. Deși profesiunea de filolog s-a născut în ziua din anul 1777 „cînd F. A. Wolf a inventat pentru sine însuși numele de *stud. philol.*", Nietzsche se străduiește totuși să arate că aceia care studiază clasicii greci și romani sînt, de obicei, incapabili să-și înțeleagă disciplina : ei „niciodată nu coboară la *rădăcini,* niciodată nu văd filologia însăși ca și problemă". Căci, pur și simplu, „filologia ca știință a antichității nu poate avea o viață eternă, materia sa este epuizabilă"[23]. E tocmai ceea ce turma de filologi nu poate înțelege. Dar ce evidențiază cele cîteva spirite excepționale, considerate de Nietzsche demne de laudă – nu fără ambiguitate și nu la modul rapid în care vorbesc eu acum –, este relația lor profundă cu modernitatea, o relație ce le este dată prin practicarea filologiei.

Filologia problematizează – pe sine, pe cel ce o practică, prezentul. Ea întruchipează o condiție specifică de a fi modern și european, întrucît nici una dintre cele două categorii nu are un sens adevărat fără a fi legată de un timp și de o cultură străină anterioară. Nietzsche mai vede filologia ca pe un lucru *născut, făcut* în sens viconian, ca pe un semn de acțiune umană, creat ca o categorie a descoperirii umane, a autodescoperirii și a originalității. Filologia este un mod de a te despărți pe tine însuți din punct de vedere istoric, așa cum fac marii artiști, de timpul propriu și de un trecut apropiat, chiar în vreme ce, paradoxal și antinomic, îți caracterizezi, de fapt, propria modernitate procedînd astfel.

Între Friedrich August Wolf din 1777 și Friedrich Nietzsche din 1875, există Ernest Renan, un filolog oriental, dar și un om cu un sentiment complex și interesant al modului în care filologia și cultura modernă se implică reciproc. În *L'avenir de la science* (scrisă în 1848, dar nepublicată pînă în 1890), el scria că „fondatorii spiritului modern sînt filologi". Și ce este spiritul modern, spunea el în fraza precedentă, dacă nu „raționalism, critică, liberalism, [toate] fiind fondate în aceeași zi cu filologia"? Filologia, continuă el, e atît o disciplină comparativă, stăpînită doar de moderni, cît și un simbol al superiorității moderne (și europene) ; orice

progres al umanității începînd cu secolul al XV-lea poate fi atribuit spiritelor pe care ar trebui să le numim filologice. Sarcina filologiei în cultura modernă (o cultură numită de Renan filologică) este de a continua să vadă clar realitatea și natura, excluzînd astfel supranaturalismul, și de a continua să țină pasul cu descoperirile din științele fizice. Dar mai mult decît toate acestea, filologia permite o vedere generală asupra vieții umane și a sistemului lucrurilor : „Eu, fiind aici în centru, inhalînd toate parfumurile, judecînd, comparînd, combinînd, provocînd – astfel voi ajunge chiar la sistemul lucrurilor". Există o aură inconfundabilă de putere a filologului. Și Renan își spune părerea despre filologie și științele naturale :

> A face filosofie înseamnă a cunoaște lucrurile ; reluînd frumoasa expresie a lui Cuvier, filosofia înseamnă *a instrui lumea în teorie*. Precum Kant, eu cred că orice demonstrație pur speculativă nu are mai multă valabilitate decît o demonstrație matematică și nu ne poate învăța nimic despre realitatea existentă. Filologia este *știința exactă* a obiectelor mentale [*la philologie est la science exacte des choses de l'esprit*]. Ea este pentru științele umaniste ceea ce fizica și chimia sînt pentru științele filosofice ale corpurilor[24].

Voi reveni la citatul din Cuvier dat de Renan, ca și la referirile constante la științele naturii, ceva mai tîrziu. Deocamdată, trebuie să observăm că întreaga secțiune de mijloc din *L'Avenir de la science* e plină de aprecierile admirative ale lui Renan la adresa filologiei, o știință pe care el o descrie ca fiind cel mai greu de caracterizat dintre toate eforturile umane și, totodată, cea mai precisă dintre toate disciplinele. În privința aspirațiilor filologiei de a fi o adevărată știință umanistă, Renan se asociază explicit cu Vico, Herder, Wolf și Montesquieu, ca și cu filologii aproape contemporani Wilhelm von Humboldt, Bopp și marele orientalist Eugène Burnouf (căruia îi este dedicat volumul). Renan plasează filologia în centrul a ceea ce el consideră a fi evoluția cunoașterii și, într-adevăr, cartea însăși reprezintă un manifest al meliorismului umanist, fapt care, ținînd seama de subtitlul său („Pensées de 1848") și de alte cărți din 1848, ca *Bouvard et Pécuchet* și *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, nu e o ironie răutăcioasă. Într-un anumit sens, deci, manifestul în general și părerile lui Renan despre filologie în particular – el scrisese deja imensul tratat de filologie a limbilor semitice, care i-a adus Premiul Volney – au fost destinate a-l plasa pe Renan ca intelectual într-o relație clar

perceptibilă cu marile probleme sociale ivite în 1848. Faptul că el a ales să conceapă o asemenea relație pe baza *celei mai puțin* directe dintre toate disciplinele intelectuale (filologia), cea cu gradul cel mai scăzut de relevanță *populară* evidentă, cea mai conservatoare și cea mai tradițională, sugerează prudența extremă a poziției lui Renan. Căci el nu a vorbit cu adevărat ca un om altor oameni, ci mai degrabă ca o voce reflexivă, specializată, care, așa cum spune în prefața din 1890, a considerat de la sine înțeleasă inegalitatea raselor și dominația necesară a celor mulți de către cei puțini ca o lege antidemocratică a naturii și a societății[25].

Dar cum a fost posibil ca Renan și ceea ce spunea el să se mențină într-o asemenea poziție paradoxală? Căci ce era filologia, pe de o parte, dacă nu o știință a întregii umanități, o știință bazată pe unitatea speciei umane și pe valoarea oricărui detaliu uman și, totuși, ce era filologul, pe de altă parte, dacă nu – așa cum s-a dovedit Renan însuși, cu prejudecata sa rasială notorie chiar împotriva semiților orientali, a căror studiere i-a adus renumele profesional[26] – cineva care împarte riguros oamenii în rase superioare și inferioare, un critic liberal a cărui operă a creat noțiunile cele mai esoterice de temporalitate, origini, dezvoltare, relație și valoare umană? O parte a răspunsului la această întrebare este că, așa cum arată scrisorile sale de început, cu subiecte filologice, adresate lui Victor Cousin, Michelet și Alexander von Humboldt[27], Renan avea un puternic sentiment de breaslă, ca erudit profesionist, ca orientalist profesionist, un sentiment care, de fapt, a creat o distanță între el și mase. Dar eu cred că mai importantă este propria concepție a lui Renan despre rolul său de filolog oriental în cadrul istoriei, al evoluției și al obiectivelor mai largi ale filologiei, așa cum le vedea el. Cu alte cuvinte, ceea ce nouă ne poate părea paradoxal era rezultatul previzibil al felului cum Renan a perceput poziția sa dinastică în cadrul filologiei, al istoriei și al descoperirilor ei inițiale, precum și a ceea ce Renan a făcut acolo. De aceea, Renan trebuie caracterizat nu ca vorbind *despre* filologie, ci mai degrabă ca *vorbind filologic*, cu toată forța unui inițiat ce folosește limbajul codificat al unei noi științe prestigioase, ale cărei declarații despre limbajul însuși nu puteau fi explicate nici direct, nici cu nepricepere.

Deoarece Renan a înțeles, a primit și a studiat filologia, disciplina i-a impus un set de reguli doxologice. A fi filolog însemna a fi guvernat în propria activitate, în primul rînd, de o serie de descoperiri reevaluatoare recente, care au inaugurat efectiv știința filologiei și i-au asigurat o epistemologie distinctivă proprie: vorbesc aici de perioada cuprinsă

aproximativ între anii 1780 şi mijlocul anilor 1830, din care ultima parte coincide cu perioada cînd Renan şi-a început educaţia. Memoriile sale povestesc cum criza credinţei religioase, ce a culminat cu pierderea credinţei, l-a dus în 1845 către o viaţă de studiu : aceasta a fost iniţierea lui în filologie, în concepţia ei despre lume, în crizele şi stilul ei. El credea că, la nivel personal, viaţa sa reflecta viaţa instituţională a filologiei. În viaţa sa, totuşi, el a decis să fie atît de creştin cît a fost odată, doar că fără creştinism şi cu ceea ce el numea „la science laique" (ştiinţa laică)[28].

Cel mai bun exemplu a ceea ce ştiinţa laică putea şi nu putea face a fost dat, după mai mulţi ani, de Renan într-o conferinţă ţinută la Sorbona în 1878, „Despre serviciile făcute filologiei de ştiinţele istoriei". Ce este revelator în legătură cu acest text e faptul că Renan a avut clar în minte religia atunci cînd a vorbit despre filologie – de exemplu, ce ne învaţă filologia, ca şi religia, despre originile umanităţii, ale civilizaţiei şi ale limbajului – doar pentru a evidenţia în faţa auditoriului că filologia putea oferi un mesaj mult mai puţin coerent, mai puţin unitar şi pozitiv decît religia[29]. Deoarece Renan era iremediabil istoric şi, după cum singur spunea odată, morfologic în concepţie, se înţelegea de la sine că singurul mod în care, tînăr fiind, putea părăsi religia pentru a adera la cercetarea filologică era de a păstra în noua ştiinţă laică o concepţie istorică despre lume, pe care a dobîndit-o din religie. De aici înainte, „o singură ocupaţie mi se părea demnă să-mi umple viaţa ; şi aceasta era să-mi urmez cercetările critice asupra creştinismului [o aluzie la proiectul major de cercetare al lui Renan asupra istoriei şi originilor creştinismului] folosind instrumentele mult mai numeroase oferite de ştiinţa laică"[30]. Renan s-a autoasimilat filologiei conform propriului stil postcreştin.

Diferenţa dintre istoria oferită intrinsec de creştinism şi istoria oferită de filologie, o disciplină relativ nouă, este tocmai ceea ce a făcut posibilă filologia modernă, iar Renan ştia acest lucru foarte bine. Căci, de cîte ori se vorbeşte despre „filologie" la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea, trebuie să înţelegem *noua* filologie, ale cărei succese majore includ gramatica comparativă, reclasificarea limbilor în familii şi respingerea finală a originilor divine ale limbii. Nu e nici o exagerare în a spune că realizările acestea au constituit o consecinţă mai mult sau mai puţin directă a concepţiei prin care limba era un fenomen în totalitate uman. Iar această concepţie a devenit uzuală o dată ce s-a descoperit empiric că aşa-numitele limbi sacre (ebraica, în primul rînd) nu proveneau dintr-o Antichitate primordială, nici dintr-o sursă divină. Ceea ce Foucault numea descoperirea limbii a fost deci un eveniment

laic ce înlocuia concepția religioasă despre felul cum Dumnezeu a dat omului limba în rai[31]. Într-adevăr, una dintre consecințele acestei schimbări, prin care o noțiune etimologică, dinastică, de filiație lingvistică a fost dată deoparte prin concepția despre limbă ca domeniu de sine stătător, unit prin structuri și coerențe interne inegale, e scăderea dramatică a interesului față de problema originilor limbii. În timp ce, în anii 1770, cînd eseul lui Herder despre originile limbii a cîștigat medalia din 1772 la Academia din Berlin, a fost la modă să se discute această problemă, în primul deceniu al noului secol, ea a fost aproape uitată ca temă de dezbatere savantă în Europa.

În toate privințele și în multe feluri diferite, ceea ce William Jones afirma în *Anniversary Discourses* (1785–1792) sau Franz Bopp enunța în *Vergleichende Grammatik* (1832), este că descendența divină a limbii a fost întreruptă definitiv și discreditată ca idee. Pe scurt, era nevoie de o nouă concepție istorică, deoarece creștinismul părea incapabil să supraviețuiască dovezii empirice care a redus statutul divin al textului său major. Pentru unii, așa cum spunea Chateaubriand, credința era de nezdruncinat, în ciuda noilor descoperiri care spuneau că sanscrita a premers ebraica : „Hélas! il est arrivé qu'une connaissance plus approfondie de la langue savante de l'Inde a fait rentrer ces siècles innombrables dans le cercle étroit de la Bible. Bien m'en a pris d'être redevenu croyant, avant d'avoir éprouvé cette mortification"[32]. (Vai! s-a întîmplat că o cunoaștere mai profundă a limbii savante a Indiei a înghesuit nenumărate secole în cercul strîmt al Bibliei. Bine mi-a prins că am redevenit credincios înainte de a fi trăit această mortificare.) Pentru alții, mai ales pentru filologi ca inițiatorul Bopp însuși, studiul limbii a dus la descoperirea istoriei, filosofiei și erudiției acesteia, care au desființat orice idee despre o limbă primordială dată de Dumnezeu omului în rai. Întrucît studiul sanscritei și dorința de expansiune de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea păreau a fi mutat primele începuturi ale civilizației mult la est față de ținuturile biblice, și limba a devenit mai puțin o continuitate între o putere exterioară și vorbitorul uman, și mai mult un domeniu intern, creat și desăvîrșit de utilizatorii limbii între ei. Nu a existat nici o primă limbă, tot la fel cum – doar prin metoda pe care o voi discuta imediat – nu a existat nici o limbă pur și simplu.

Moștenirea acestor filologi de primă generație a fost, pentru Renan, de cea mai mare importanță, mai mare chiar decît lucrările lui Sacy. Ori de cîte ori discuta despre limbă și filologie, fie la începutul, la jumătatea sau la sfîrșitul lungii sale cariere, el repeta învățăturile noii filologii, al

cărei pilon major îl constituiau principiile antidinastice, anticontinue ale unei practici lingvistice tehnice (opuse celei divine). Pentru lingvist, limba nu poate fi descrisă ca rezultat al forței ce emană unilateral din Dumnezeu. Așa cum spunea Coleridge, „limba este arsenalul spiritului uman ; conține, în același timp, trofeele trecutului și armele viitoarelor sale cuceriri"[33]. Ideea unei prime limbi edenice a deschis calea unei noțiuni euristice de protolimbă (indo–europeana, semitica) a cărei existență nu e niciodată un subiect de dezbatere, deoarece se admite că o asemenea limbă nu poate fi recuperată, ci doar reconstituită în procesul filologic. În măsura în care o singură limbă servește, din nou euristic, drept standard pentru toate celelalte, e vorba de sanscrită în forma sa indo–europeană inițială. Și terminologia s-a schimbat : există acum *familii* de limbi (analogia cu speciile și clasificările anatomice este evidentă), există o formă lingvistică *perfectă*, care nu trebuie să corespundă nici unei limbi „reale", și există limbi originare, doar ca o funcție a discursului filologic, nu din cauza naturii.

Dar unii scriitori au comentat cu abilitate felul în care sanscrita și realitățile indiene, în general, au luat, pur și simplu, locul ebraicei și al aberației edenice. În 1804, Benjamin Constant nota în *Journal intime* că nu va discuta despre India în lucrarea sa *De la religion*, pentru că englezii ocupă regiunea, iar germanii, care au studiat-o neobosit, au făcut din ea *fons et origo* a tot ; și apoi au fost francezii care au hotărît, după Napoleon și Champollion, că totul provine din Egipt și din noul Orient[34]. Aceste entuziasme teleologice au fost alimentate, după 1808, de celebra lucrare a lui Friedrich Schlegel *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, care părea să confirme propria afirmație făcută în 1800 despre Orient ca forma cea mai pură de romantism.

Ceea ce generația lui Renan – educată de la jumătatea anilor 1830 pînă la sfîrșitul anilor 1840 – a reținut din tot acest entuziasm legat de Orient a fost nevoia intelectuală de Orient a savantului occidental, specializat în limbi, culturi și religii. Aici, textul cheie l-a constituit *Le Génie des religions* (1832) al lui Edgar Quinet, o lucrare ce anunța renașterea orientală și plasa Orientul și Vestul într-o relație funcțională. M-am referit deja la semnificația amplă a acestei relații, așa cum a fost ea analizată pe larg de Raymond Schwab în *Renaissance orientale* ; preocuparea mea aici este doar de a nota aspectele ei specifice, care au legătură cu vocația de filolog și de orientalist a lui Renan. Asocierea lui Quinet cu Michelet, interesul lor față de, respectiv, Herder și Vico a impus necesitatea ca savantul–istoric să se confrunte, aproape în maniera unui public ce vede

un eveniment dramatic desfăşurîndu-se în faţa sa ori a unui credincios ce trăieşte o revelaţie, cu ceea ce e diferit, străin, îndepărtat. Afirmaţia lui Quinet a fost că Orientul propune, iar Occidentul dispune : Asia îşi are profeţii ei, Europa doctorii (învăţaţii, oamenii de ştiinţă : jocul de cuvinte e intenţionat). Din această întîlnire, se naşte o nouă dogmă sau un nou dumnezeu, dar ideea lui Quinet este că atît Estul, cît şi Vestul îşi împlinesc destinele şi îşi confirmă identităţile cu ocazia întîlnirii. Ca atitudine savantă, imaginea unui occidental erudit studiind, ca dintr-un punct avantajos, deosebit de potrivit, Estul pasiv, fecund, feminin, chiar tăcut şi nepăsător, apoi continuînd cu *exprimarea* Estului, făcînd Orientul să-şi dezvăluie secretele sub autoritatea erudită a unui filolog, a cărui putere provine din capacitatea de a dezlega limbi secrete, esoterice – acestea persistă la Renan. Ce nu persistă la Renan în anii 1840, pe cînd era ucenic filolog, e atitudinea dramatică, înlocuită cu cea ştiinţifică.

Pentru Quinet şi Michelet, istoria era o dramă. Quinet descrie în mod sugestiv întreaga lume ca pe un templu şi istoria umană ca pe un fel de rit religios. Atît Michelet, cît şi Quinet *au văzut* lumea despre care discută. Originea istoriei umane era ceva ce ei puteau descrie în aceiaşi termeni splendizi, pasionaţi şi dramatici utilizaţi de Vico şi Rousseau spre a prezenta viaţa pe pămînt în vremurile primitive. Nu există nici o îndoială că Michelet şi Quinet aparţin iniţiativei romantice europene comune „fie în epică, fie în alt gen major – în dramă, proză romantică sau în «marea Odă» vizionară – de a reface radical, în termeni potriviţi cu împrejurările istorice şi intelectuale ale propriei epoci, modelul creştin al căderii, al mîntuirii şi al apariţiei unui nou pămînt, care va constitui un paradis recuperat“[35]. Cred că, pentru Quinet, ideea naşterii unui nou dumnezeu era echivalentul umplerii locului lăsat liber de vechiul dumnezeu ; pentru Renan, totuşi, a fi filolog însemna ruperea fiecărei legături şi a tuturor legăturilor cu vechiul dumnezeu creştin, astfel încît, în locul lui, o nouă doctrină – probabil ştiinţă – să se formeze liberă şi într-un loc nou. Întreaga carieră a lui Renan a fost dedicată realizării acestui progres.

El a afirmat foarte clar, la sfîrşitul mediocrului său eseu despre originile limbii, că omul nu mai este un inventator, iar perioada creaţiei s-a încheiat definitiv[36]. A existat o epocă, pe care o putem doar bănui, cînd omul a fost literalmente *transportat* de la tăcere la cuvinte. Apoi a urmat limba, iar pentru adevăratul om de ştiinţă, sarcina e să examineze cum *este* limba, nu cum a apărut ea. Totuşi, dacă Renan înlătură creaţia pasionată din vremurile primitive (care i-a preocupat pe Herder, Vico,

Rousseau şi chiar pe Quinet şi Michelet), el instituie un tip nou şi deliberat de creaţie artificială, realizată în urma analizei ştiinţifice. În lecţia inaugurală de la Collège de France (21 februarie 1862), Renan a proclamat conferintele sale deschise publicului, astfel încît acesta să poată vedea direct „le laboratoire même de la science philologique" (laboratorul însuşi al ştiinţei filologice)[37]. Orice cititor al lui Renan va fi înţeles că o asemenea declaraţie era destinată şi a exprima o ironie tipică, chiar dacă puţin ştearsă, menită mai puţin să şocheze şi mai degrabă să încînte în mod pasiv. Căci Renan a urmat la catedra de ebraică, iar conferinţa sa era despre contribuţia popoarelor semitice la istoria civilizaţiei. Ce afront mai subtil putea fi la adresa istoriei „sacre" decît înlocuirea intervenţiei divine în istorie cu laboratorul filologic, şi ce mod mai sugestiv de a declara că relevanţa contemporană a Orientului nu era decît material de investigaţie europeană?[38] Fragmentele lui Sacy, comparativ mai lipsite de viaţă, aranjate în tablouri, erau acum înlocuite cu ceva nou.

Încheierea emoţionantă a lecţiei lui Renan a avut altă funcţie decît aceea de a lega, pur şi simplu, filologia oriental–semitică de viitor şi de ştiinţă. Étienne Quatremère, care l-a precedat pe Renan la catedra de ebraică, a fost un savant ce părea să exemplifice caricatura populară a ceea ce era un savant. Un om cu obiceiuri uimitor de sîrguincioase şi pedante, el s-a comportat, spunea Renan într-o notă memorabilă, relativ insensibilă, ca un muncitor harnic, care, chiar şi atunci cînd făcea servicii imense, nu putea să vadă întregul edificiu ce se construia. Edificiul nu era altceva decît „ştiinţa istorică a spiritului uman", aflată acum în curs de construire piatră cu piatră[39]. Tot aşa cum Quatremère nu aparţinea epocii sale, Renan în opera lui era hotărît să-i aparţină. În plus, dacă pînă atunci, Orientul fusese identificat exclusiv şi nediscriminatoriu cu India şi China, ambiţia lui Renan era de a crea o nouă provincie orientală pentru sine, în acest caz, Orientul semitic. Fără îndoială, el a remarcat confuzia iresponsabilă şi desigur curentă a arabei cu sanscrita (ca în *La Peau de chagrin* a lui Balzac, unde inscripţia în arabă pe de talismanul profetic e descrisă ca fiind în sanscrită) şi şi-a asumat sarcina de a face pentru limbile semitice ceea ce Bopp a făcut pentru cele indo–europene, precum spunea în prefaţa din 1855 a tratatului semitic comparativ[40]. De aceea, planurile lui Renan erau de a aduce limbile semitice în centrul atenţiei *à la* Bopp şi, în plus, de a ridica studiul acestor limbi inferioare, neglijate, la nivelul unei ştiinţe a minţii, noi, pasionate, *à la* Louis Lambert.

Cu mai multe ocazii, Renan a exprimat explicit faptul că semiţii şi limbile semitice au constituit *creaţii* ale studiului filologic orientalist[41].

Cum el a fost omul care a făcut studiul, era limpede importanța rolului său în această creație nouă, artificială. Dar ce înțelegea Renan prin cuvîntul *creație* în aceste cazuri? Și cum era legată această creație fie de creația naturală, fie de cea atribuită de Renan și de alții laboratorului și clasificatorului științelor naturii, în principal anatomiei filosofice? Aici trebuie speculat puțin. În toată cariera sa, Renan a părut să imagineze că rolul științei în viața umană este (și citez în traducere, cît se poate de literal) „*de a spune* (exprima sau pronunța) definitiv omului cuvîntul [logosul?] lucrurilor"[42]. Știința dă grai lucrurilor ; și mai bine, știința exprimă, face să fie pronunțate cuvinte potențiale în cadrul lucrurilor. Valoarea specială a lingvisticii (așa cum era numită adesea noua filologie) nu e aceea că știința naturii îi seamănă, ci mai degrabă că tratează cuvintele ca obiecte naturale, altfel tăcute, determinate să-și dezvăluie secretele. Să nu uităm că descoperirea majoră în studiul inscripțiilor și al hieroglifelor a fost cea realizată de Champollion și anume că simbolurile de pe Piatra de la Rosetta au o componentă *fonetică* și una semantică[43]. A face obiectele să vorbească era asemănător cu a face cuvintele să vorbească, dîndu-le o valoare circumstanțială și un loc precis într-o ordine a regularității, guvernată de legi. În primul său sens, *creația*, așa cum a folosit Renan cuvîntul, semnifica exprimarea prin care un obiect ca *semitic* putea fi considerat o creatură de nivel inferior. În al doilea, creația mai însemna cadrul – în cazul limbilor semitice, semnifica istoria, cultura, rasa, spiritul oriental – iluminat și scos din rezerva sa de către omul de știință. În sfîrșit, creația era formularea unui sistem de clasificare prin care era posibil să se vadă obiectul în discuție comparativ cu alte obiecte asemănătoare ; iar prin „comparativ", Renan înțelegea o rețea complexă de relații paradigmatice între limbile semitice și cele indo–europene.

Dacă în ceea ce am spus pînă acum am insistat atît de mult pe studiul limbilor semitice, uitat, comparativ cu altele, am făcut-o din mai multe motive. Acesta a fost studiul științific către care s-a îndreptat Renan după ce și-a pierdut credința creștină ; am descris mai sus cum a ajuns el să vadă că studiul limbilor semitice îi poate înlocui credința și îi poate permite o relație critică viitoare cu ea. Studiul limbilor semitice a constituit primul studiu științific și orientalist complet al lui Renan (încheiat în 1847, publicat prima oară în 1855) și a făcut parte din ultimele sale lucrări majore despre originile creștinismului și istoria evreilor, în măsura în care era și propedeutic pentru ele. În intenție, dacă poate nu în realitate – interesant, puține dintre lucrările standard sau contemporane de istoria lingvisticii sau de istoria orientalismului îl citează pe Renan altfel decît

în trecere[44] – opera sa semitică a fost destinată a constitui o realizare filologică, din care, ulterior, avea să decurgă mereu autoritatea retrospectivă a luărilor sale de atitudine (aproape întotdeauna greşite) faţă de religie, rasă şi naţionalism[45]. Ori de cîte ori Renan a vrut să facă o declaraţie legată fie de evrei, fie de musulmani, de exemplu, a făcut-o întotdeauna avînd în minte obiecţii remarcabil de dure (şi nefondate, dacă nu ar fi fost conforme cu ştiinţa pe care o practica) la adresa semiţilor. În plus, studiul limbilor semitice de către Renan a fost destinat a avea o contribuţie atît la dezvoltarea lingvisticii indo–europene, cît şi la diferenţierea tipurilor de orientalism. Pentru prima, limbile semitice constituiau o formă degradată, atît în sens moral, cît şi biologic, în timp ce pentru cea de-a doua, limbile semitice erau o formă – dacă nu forma – stabilă a decadenţei culturale. În ultimul rînd, studiul lor a constituit prima creaţie a lui Renan, o ficţiune inventată de el în laboratorul filologic, pentru a-şi satisface sentimentul locului şi al misiunii sale publice. Nu trebuie nicidecum să uităm că studiul limbilor semitice a fost pentru eul lui Renan simbolul dominaţiei europene (şi, în consecinţă, al dominaţiei sale) asupra Orientului şi a propriei epoci.

De aceea, ca o ramură a Orientului, limbile semitice nu au fost în totalitate un obiect natural – ca o specie de maimuţe, de exemplu –, nici în totalitate un obiect nenatural sau divin, aşa cum au fost considerate odată. Mai degrabă, limbile semitice au ocupat o poziţie intermediară, legitimată în excentricitatea sa (regularitatea fiind definită de limbile indo–europene) de o relaţie inversă cu limbile normale, înţelese ca un fenomen bizar, cvasimonstruos, în parte pentru că bibliotecile, laboratoarele şi muzeele le-au servit ca loc de expunere şi analiză. În tratatul său, Renan a adoptat un ton şi o metodă de expunere care s-au inspirat în cea mai mare măsură din cărţi şi din observaţia naturală, aşa cum a fost ea practicată de Cuvier şi de Geoffroy Saint–Hilaire *père et fils*. Este o importantă realizarea stilistică, pentru că i-a permis lui Renan să se folosească permanent de *bibliotecă*, mai degrabă decît de primitivitate sau de îngăduinţa divină, ca de un cadru conceptual în care să înţeleagă limba, împreună cu *muzeul*, care e locul unde rezultatele observaţiei de laborator sînt furnizate în vederea expunerii, a studiului şi a învăţării altora[46]. Peste tot, Renan se ocupă de fapte umane normale – limbă, istorie, cultură, spirit, imaginaţie – ce sînt transformate în altceva, considerate deosebit de deviante, pentru că sînt semitice şi orientale şi sfîrşesc prin a ajunge la analiză în laborator. Astfel, semiţii sînt monoteişti fanatici, care nu au produs nici mitologie, nici artă, nici comerţ, nici civilizaţie ; conştiinţa

lor e îngustă şi rigidă ; ei reprezintă „o combinaţie inferioară a naturii umane“[47]. În acelaşi timp, Renan vrea să se înţeleagă că el vorbeşte de un prototip, nu de un tip semitic real, cu existenţă reală (deşi a încălcat şi acest lucru, discutînd despre evreii şi musulmanii actuali cu prea puţină detaşare ştiinţifică, de multe ori în scrierile sale)[48]. Deci, pe de o parte, avem transformarea umanului în specimen şi, pe de altă parte, avem judecata comparativă prin care specimenul rămîne specimen şi un subiect de studiu filologic, ştiinţific.

În întreaga *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, sînt răspîndite reflecţii despre legăturile între lingvistică şi anatomie şi – pentru Renan, acest lucru este la fel de important – observaţii referitoare la felul cum aceste legături pot fi folosite pentru a crea istoria umană (*les sciences historiques*). Dar prima dată trebuie să considerăm legăturile implicite. Nu cred că e greşit sau exagerat să spunem că o pagină tipică din lucrarea orientalistă a lui Renan *Histoire générale* a fost construită tipografic sau structural avînd în minte o pagină de anatomie filosofică comparativă, în stilul lui Cuvier sau Geoffroy Saint–Hilaire. Atît lingviştii, cît şi anatomiştii susţin că vorbesc despre subiecte ce nu se pot găsi sau observa direct în natură ; desenul unui schelet sau al unui muşchi cu linii de detaliu, la fel ca şi paradigmele constituite de lingvişti dintr-o limbă proto–semitică sau proto–indo–europeană, pur ipotetice, sînt, în mod similar, produse de laborator şi de bibliotecă. Textul unei lucrări de lingvistică sau de anatomie comportă aceeaşi relaţie generală cu natura (sau cu realitatea) ca şi o vitrină de muzeu în care e expus un specimen de mamifer sau de organ. Ceea ce se dă pe o pagină şi într-o vitrină de muzeu este o exagerare trunchiată, ca multe din extrasele orientale ale lui Sacy, al cărei scop este de a expune o relaţie între ştiinţă (sau omul de ştiinţă) şi obiect, nu între obiect şi natură. Citind aproape orice pagină de Renan despre arabă, ebraică, aramaică sau proto–semitică, citeşti un act de putere, prin care autoritatea filologului orientalist scoate din bibliotecă, după voie, exemple de vorbire umană şi le ordonează, înconjurate de o proză europeană suavă, ce indică defecte, calităţi, barbarisme şi dezavantaje ale limbii, oamenilor şi civilizaţiei. Tonul şi timpul gramatical al expunerii sînt ancorate aproape uniform în prezentul contemporan, astfel încît ai impresia unei demonstraţii pedagogice, în care omul de ştiinţă–savant stă în faţa noastră pe un podium de laborator–catedră, creînd, delimitînd şi judecînd materialul pe care îl discută.

Această nerăbdare din partea lui Renan de a exprima semnificaţia unei demonstraţii ce are loc cu adevărat creşte atunci cînd el observă

explicit că, în timp ce anatomia utilizează semne stabile şi vizibile prin care include obiectele în clase, lingvistica nu o face[49]. De aceea, filologul trebuie să determine un fapt istoric dat să corespundă, într-un fel, unei perioade istorice : de aici, posibilitatea unei clasificări. Totuşi, aşa cum spune adesea Renan, temporalitatea şi istoria lingvistică sînt pline de lacune, discontinuităţi imense, perioade ipotetice. De aceea, evenimentele lingvistice au loc într-o dimensiune temporală esenţial discontinuă şi nonlineară, controlată de lingvist într-un mod aparte. Acest mod, aşa cum arată întregul tratat al lui Renan despre ramura semitică a limbilor orientale, este comparativ : indo–europeana e considerată norma *organică*, vie, iar limbile orientale semitice sînt văzute, comparativ, ca fiind *neorganice*[50]. Timpul se transformă în spaţiul de clasificare comparativă, care, la bază, e fondat pe o opoziţie binară rigidă între limbile organice şi cele neorganice. Astfel, pe de o parte, este procesul organic, generativ din punct de vedere biologic, reprezentat de ramura indo–europeană, şi, de cealaltă parte, este un proces neorganic, esenţial neregenerativ, osificat în limbile semitice : cel mai important, Renan exprimă foarte clar faptul că o asemenea judecată imperioasă e făcută de filologul oriental în laboratorul său, întrucît distincţii de felul celor care îl preocupă nu sînt nici posibile, nici disponibile pentru nimeni altcineva decît profesionistul avizat. „Nous refusons donc aux langues sémitiques la faculté de se régénérer, tout en reconnaissant qu'elles n'échappent pas plus que les autres oeuvres de la conscience humaine à la nécessité du changement et des modifications successives." (Refuzăm deci să admitem că limbile semitice au facultatea de a se regenera, recunoscînd totuşi că ele nu scapă mai mult decît celelalte opere ale conştiinţei umane de necesitatea de schimbare şi de modificări succesive.)[51]

Totuşi, chiar şi în spatele acestei opoziţii radicale, există o alta care a funcţionat în mintea lui Renan şi, pe mai multe pagini din primul capitol al cărţii 5, el îşi expune destul de deschis poziţia în faţa cititorului. Acest lucru se întîmplă atunci cînd prezintă concepţiile lui Saint–Hilaire despre „degradarea tipurilor"[52]. Deşi Renan nu specifică la care Saint–Hilaire se referă, referinţa e destul de clară. Căci şi Étienne, şi fiul său Isidore au fost gînditori în domeniul biologiei, care s-au bucurat de faimă şi influenţă, mai ales printre literaţi, în prima jumătate a secolului al XIX-lea în Franţa. Reamintim faptul că Étienne a participat la expediţia lui Napoleon, iar Balzac i-a dedicat o parte importantă din prefaţa la *Comedia umană* ; există multe dovezi şi că Flaubert i-a citit pe amîndoi, tată şi fiu, şi le-a folosit concepţiile în opera sa[53]. Étienne şi Isidore au

fost nu numai moştenitori ai tradiţiei biologiei „romantice", care i-a inclus pe Goethe şi Cuvier, cu un puternic interes pentru analogie, omologie şi forma *ur* organică între specii, ci şi specialişti în filosofia şi anatomia monstruozităţii – teratologie, cum a numit-o Isidore – în care aberaţiile fiziologice cele mai groaznice erau considerate un rezultat al degradării interne din cadrul vieţii speciilor[54]. Nu pot intra aici în labirintul (şi nici în fascinaţia macabră) a teratologiei, deşi e destul să amintesc că atît Étienne, cît şi Isidore au exploatat puterea teoretică a paradigmei lingvistice pentru a explica deviaţiile posibile într-un sistem biologic. Astfel, ideea lui Étienne era că un monstru este o *anomalie*, în acelaşi sens în care, în limbă, există cuvinte în relaţie analogică, cît şi anormală, unele cu altele : în lingvistică, ideea e la fel de veche precum *De Lingua Latina* a lui Varro. Nici o anomalie nu poate fi considerată pur şi simplu o excepţie gratuită ; mai degrabă, anomaliile confirmă structura regulată care leagă toţi membrii aceleiaşi clase. O asemenea concepţie e destul de îndrăzneaţă în anatomie. La un moment dat, în „Préliminaire" la *Philosophie anatomique*, Étienne spune :

> Şi, într-adevăr, caracterul epocii noastre e de aşa natură, încît devine imposibil astăzi să te închizi strict în cadrul unei simple cărţi. Studiază un obiect izolat şi vei reuşi doar să-l redai lui însuşi ; în consecinţă, nu-l poţi cunoaşte niciodată perfect. Dar dacă îl vezi în mijlocul unor fiinţe legate unele de altele în diferite feluri, izolate unele de altele în diferite feluri, vei descoperi pentru acest obiect o gamă mai largă de relaţii. În primul rînd, îl vei cunoaşte mai bine, chiar în specificitatea lui : dar ce e mai important, considerîndu-l chiar în centrul propriei sfere de activitate, vei şti exact cum se comportă în propria-i lume exterioară şi cum propriile-i trăsături se constituie ca reacţie la mediul înconjurător[55].

Saint–Hilaire spune nu numai că trăsătura specifică a studiului contemporan (scria în 1822) este de a examina fenomenele comparativ, ci mai spune că, pentru omul de ştiinţă, nu există fenomen, indiferent cît de aberant şi de excepţional, care să nu poate fi explicat cu referire la alte fenomene. E de notat şi cum foloseşte Saint–Hilaire metafora centralităţii (*le centre de sa sphère d'activité*), utilizată mai tîrziu de Renan în *L'Avenir de la science* pentru a descrie poziţia ocupată de orice obiect din natură – inclusiv chiar de filolog – o dată ce obiectul e *plasat* din punct de vedere ştiinţific acolo de către omul de ştiinţă care îl examinează. Apoi, între obiect şi omul de ştiinţă se stabileşte o legătură de simpatie.

Desigur, acest lucru poate avea loc doar cu ocazia experienței de laborator și nu în altă parte. Ceea ce se subliniază este că un om de știință are la dispoziție un fel de putere prin care chiar și întîmplarea cea mai neobișnuită poate fi privită natural și cunoscută științific, ceea ce, în acest caz, înseamnă fără a recurge la supranatural și recurgînd doar la un mediu înconjurător constituit de către omul de știință. Ca rezultat, natura însăși poate fi recepționată ca fiind continuă, armonios coerentă și fundamental inteligibilă.

Astfel, pentru Renan, limbile semitice sînt un fenomen de oprire a dezvoltării în comparație cu limbile și culturile mature din familia indo–europeană și chiar cu celelalte limbi orientale[56]. Paradoxul pe care îl susține Renan, totuși, este că, deși ne încurajează să vedem limbile ca fiind, oarecum, corespunzătoare unor „êtres vivants de la nature", el dovedește peste tot altundeva că limbile sale orientale, limbile semitice, sînt neorganice, oprite din evoluție, osificate, incapabile de autoregenerare ; cu alte cuvinte, el dovedește că limbile semitice nu sînt limbi vii și, din acest motiv, nici semiții nu sînt creaturi vii. În plus, limbile și culturile indo–europene sînt vii și organice *din cauza* laboratorului, nu în ciuda lui. Dar, departe de a fi o chestiune marginală în opera lui Renan, acest paradox se află, cred eu, în centrul întregii sale opere, al stilului și al existenței sale de arhivă în cultura vremii, o cultură la care – cum oameni atît de diferiți unii de alții ca Matthew Arnold, Oscar Wilde, James Frazer și Marcel Proust au căzut de acord – el a avut o foarte importantă contribuție. A putea să susții o concepție ce include și menține laolaltă viața și creaturile cvasi vii (limbile indo–europene, cultura europeană) ca și fenomenele neorganice, paralele, cvasimonstruoase (limbile semitice, cultura orientală) este tocmai realizarea omului de știință european în laboratorul său. El *construiește*, iar actul în sine al construcției e un semn de putere imperială asupra unor fenomene recalcitrante, ca și o confirmare a culturii dominante și a „naturalizării" sale. Într-adevăr, nu e exagerat să spui că laboratorul filologic al lui Renan reprezintă scena reală a etnocentrismului său european ; dar ce trebuie subliniat aici este că laboratorul filologic nu are o existență în afara discursului, a scrierii prin care e produs și experimentat în mod constant. Astfel, chiar și cultura pe care o numește organică și vie – cea a Europei – e tot o *creatură creată* în laborator și de către filologie.

Toată cariera ulterioară a lui Renan a fost europeană și culturală, cu realizări variate și celebre. Indiferent de autoritatea stilului său, originile ei puteau fi găsite, cred eu, în tehnica lui Renan de a construi ceea ce e

neorganic (sau absent) şi de a-i da aparenţă de viaţă. A fost celebru, desigur, pentru *Vie de Jésus*, lucrarea care a inaugurat istoria monumentală a creştinismului şi a poporului evreu. Totuşi, trebuie să înţelegem că *Vie de Jésus* a fost exact acelaşi tip de realizare ca şi *Histoire générale*, o construcţie facilitată de capacitatea istoricului de a crea cu măiestrie o biografie orientală moartă (moartă, pentru Renan, în dublul sens al unei credinţe moarte şi al unei perioade istorice dispărute, deci moarte) – şi paradoxul e imediat vizibil – *de parcă era* povestea adevărată a unei vieţi naturale. Indiferent ce spunea Renan, era trecut prima oară prin laboratorul filologic ; atunci cînd apărea tipărit, împletit în text, era acolo forţa dătătoare de viaţă a unei semnături culturale contemporane, care îşi trăgea din modernitate toată puterea sa ştiinţifică şi întreaga acceptare de sine necritică. Pentru acest fel de cultură, genealogii precum dinastia, tradiţia, religia, comunităţile etnice erau toate simple funcţii ale unei teorii a cărei sarcină era de a instrui lumea. Împrumutînd această ultimă expresie din Cuvier, Renan plasa cu circumspecţie demonstraţia ştiinţifică deasupra experienţei ; temporalitatea era trimisă pe tărîmul inutil din punct de vedere ştiinţific al experienţei obişnuite, în vreme ce periodicităţii speciale a culturii şi a comparativismului cultural (care cuprindea etnocentrismul, teoria rasială şi oprimarea economică) i se acordau puteri mult înaintea viziunii morale.

Stilul lui Renan, cariera sa de orientalist şi de om de litere, particularităţile semnificaţiei pe care o comunică, relaţia sa ciudat de intimă cu cultura generală şi savantă din Europa epocii sale – liberală, exclusivistă, imperioasă, antiumană, cu excepţia unui sens foarte condiţional – toate acestea sînt ceea ce aş numi *celibatar* şi ştiinţific. Descendenţa este încredinţată, pentru el, tărîmului *viitorului*, pe care, în celebrul său manifest, îl asociază cu ştiinţa. Deşi, ca istoric al culturii, aparţine şcolii de bărbaţi ca Turgot, Condorcet, Guizot, Cousin, Jouffroy şi Ballanche, şi ca învăţătură, şcolii lui Sacy, Caussin de Perceval, Ozanam, Fauriel şi Burnouf, lumea lui Renan e o lume a istoriei şi a învăţăturii, furios masculină, ciudat de răvăşită ; e, într-adevăr, lumea nu a taţilor, a mamelor şi a copiilor, ci a bărbaţilor ca Isus, Marc Aureliu, Caliban, zeul solar (ultimul descris în *Rêves* din *Dialogues philosophiques*)[57]. El a iubit în mod deosebit forţa ştiinţei şi filologia orientalistă ; i-a căutat puterea de înţelegere şi tehnicile ; a folosit-o pentru a interveni, adesea cu eficienţă considerabilă, în viaţa epocii sale. Şi, totuşi, rolul lui ideal a fost de spectator.

După părerea lui Renan, un filolog trebuie să prefere *bonheur* în loc de *jouissance* : preferinţa exprimă o alegere a fericirii elevate, chiar dacă

sterile, în defavoarea plăcerii sexuale. Cuvintele aparţin domeniului *bonheur*, aşa cum aparţine şi studiul cuvintelor, la modul ideal. Din cîte ştiu eu, există foarte puţine momente în toate scrierile publice ale lui Renan în care li se atribuie femeilor un rol benefic şi util. Unul este atunci cînd Renan presupune că femeile străine (infirmiere, servitoare) i-au instruit pe copiii normanzilor cuceritori şi, astfel, putem explica schimbările ce au loc în limbă. De observat cum productivitatea şi răspîndirea nu sînt funcţiile susţinute, ci mai degrabă schimbarea internă, şi o funcţie auxiliară acesteia. „Bărbatul", spune el la sfîrşitul aceluiaşi eseu, „nu aparţine nici limbii, nici rasei sale ; el îşi aparţine sieşi, înainte de toate, căci, înainte de toate, el este o fiinţă liberă şi morală"[58]. Bărbatul era liber şi moral, dar înlănţuit de rasă, istorie şi ştiinţă, aşa cum le-a văzut Renan, condiţii impuse de savant bărbatului.

Studiul limbilor orientale l-a dus pe Renan la esenţa acestor condiţii, iar filologia a relevat la modul concret că ştiinţa bărbatului se transfigura poetic[59] – ca să-l parafrazăm pe Ernst Cassirer – doar dacă a fost înainte ruptă de realitatea brută (aşa cum Sacy a rupt, cu necesitate, fragmentele sale arabe de realitatea lor) şi apoi introdusă într-un corset doxologic. Devenind *filologie*, studiul cuvintelor, cum a fost odată practicat de Vico, Herder, Rousseau, Michelet şi Quinet, şi-a pierdut intriga şi calitatea de prezentare dramatică, aşa cum o numea odată Schelling. În schimb, filologia a devenit complexă din punct de vedere epistemologic ; *Sprachgefühl* nu mai era suficient, deoarece cuvintele înseşi ţineau mai puţin de simţuri sau de trup (cum ţineau la Vico) şi mai mult de un domeniu abstract, fără privelişti şi fără imagini, guvernat de noţiuni de seră, ca rasă, spirit, cultură şi naţiune. În acest domeniu, care era construit discursiv şi numit Orient, se puteau face anumite tipuri de afirmaţii, avînd toate aceeaşi puternică generalitate şi valabilitate culturală. Căci întregul efort al lui Renan a fost îndreptat înspre negarea dreptului culturii orientale de a fi generată, cu excepţia căii artificiale, în laboratorul filologic. Un om nu era un copil al culturii ; această concepţie dinastică a fost prea eficient contestată de filologie. După cum i-a învăţat filologia pe oameni, cultura este ceva construit, *articulat* (în sensul în care Dickens a utilizat cuvîntul pentru profesiunea domnului Venus în *Our Mutual Friend*), chiar o creaţie, dar nimic mai mult decît o structură cvasiorganică.

Ceea ce este deosebit de interesant la Renan e cît de mult se ştia el a fi o creatură a timpului său şi a culturii sale etnocentrice. Cu ocazia unui răspuns academic la un discurs al lui Ferdinand de Lesseps din 1885, Renan a confirmat cît „era de trist să fii un om mai înţelept decît propria

națiune... Nu poți simți amărăciune față de propria patrie. Mai bine să greșești împreună cu națiunea decît să ai prea multă dreptate alături de cei care-i spun adevăruri dure"[60]. Structura unei asemenea afirmații e aproape prea perfectă ca să fie adevărată. Căci nu spune bătrînul Renan că relația cea mai bună este una de egalitate cu propria cultură, cu etosul și moralitatea ei, în propria epocă, și nu o relație dinastică prin care ești fie copilul, fie părintele propriilor vremuri? Și acum revenim la laborator – așa cum l-a gîndit Renan –, întrucît aici încetează responsabilitățile filiale și, pînă la urmă, sociale și încep cele științifice și orientaliste. Laboratorul era podiumul de unde el, ca orientalist, se adresa lumii ; laboratorul îi media declarațiile ce le făcea, le dădea siguranță și precizie generală, ca și continuitate. Astfel, laboratorul filologic, așa cum l-a înțeles Renan, nu doar i-a redefinit epoca și cultura, datîndu-le și modelîndu-le în stiluri noi, ci i-a dat subiectului său oriental o coerență științifică și, mai mult, l-a transformat (atît pe el, cît și pe orientaliștii din tradiția sa) în personalitatea *culturală* occidentală care a devenit ulterior. Ne putem foarte bine întreba dacă această nouă autonomie din cadrul culturii a fost libertatea pe care credea Renan că o va aduce știința sa orientalistă filologică sau dacă, fiind vorba de un istoric critic al orientalismului, a stabilit o afiliere complexă între orientalism și presupusul său subiect uman, bazat, în final, pe putere și nu tocmai pe obiectivitate dezinteresată.

III

ȘTIINȚĂ ȘI REȘEDINȚĂ ORIENTALĂ : *CERINȚELE LEXICOGRAFIEI ȘI ALE IMAGINAȚIEI*

Concepțiile lui Renan cu privire la semiții orientali aparțin, desigur, mai puțin domeniului prejudecăților populare și al antisemitismului obișnuit și mai mult domeniului filologiei științifice orientale. Atunci cînd îi citim pe Renan și Sacy, observăm pe dată cum generalizarea culturală a început să dobîndească armura afirmației științifice și ambianța studiului corectiv. La fel ca multe specialități academice în fazele lor de început,

orientalismul modern şi-a menţinut subiectul, pe care l-a definit, sub un control foarte ferm, făcînd tot ce i-a stat în putinţă pentru a-l susţine. Astfel, s-a dezvoltat un vocabular special, iar funcţiile sale, ca şi stilul, au localizat Orientul într-un cadru *comparativ*, de felul celui utilizat şi manipulat de Renan. Un asemenea comparatism este rareori descriptiv ; cel mai adesea, este atît evaluativ, cît şi explicativ. Iată o comparaţie tipică a lui Renan :

> Se vede că, în toate privinţele, rasa semitică ne apare ca fiind o rasă incompletă, din cauza simplităţii sale. Această rasă – dacă îndrăznesc să folosesc analogia – reprezintă, pentru familia indo–europeană, ceea ce o schiţă în creion este pentru pictură ; îi lipseşte varietatea, amploarea, abundenţa vieţii, care e condiţia perfectibilităţii. Ca şi acei indivizi care au atît de puţină fecunditate încît, după o copilărie generoasă, ating doar cea mai mediocră virilitate, naţiunile semitice au trăit înflorirea cea mai deplină în prima lor perioadă şi nu au reuşit niciodată să ajungă la adevărata maturitate[61].

Indo–europenii sînt punctul de referinţă aici, tot aşa cum sînt atunci cînd Renan spune că sensibilitatea orientală semitică nu a atins niciodată înălţimile atinse de rasele indo–germanice.

Nu putem spune cu siguranţă absolută dacă atitudinea aceasta comparativă e, în principal, o necesitate ştiinţifică sau o prejudecată rasială etnocentrică mascată. Ce putem spune este că cele două explicaţii funcţionează împreună, susţinîndu-se reciproc. Ceea ce Renan şi Sacy au încercat să facă a fost să reducă Orientul la un fel de platitudine umană, care şi-a expus uşor caracteristicile spre analiză şi s-a debarasat de propria-i umanitate complicată. În cazul lui Renan, legitimitatea eforturilor sale a fost asigurată de filologie, ale cărei principii ideologice încurajează reducerea limbii la rădăcinile ei ; după aceea, filologul consideră posibilă conectarea acestor rădăcini lingvistice, aşa cum au făcut Renan şi alţii, la rădăcinile rasei, ale spiritului, ale caracterului şi temperamentului. Renan a recunoscut că afinitatea dintre el şi Gobineau, de exemplu, este o perspectivă filologică şi orientalistă comună[62] ; în ediţiile ulterioare ale lucrării sale *Histoire générale*, Renan a inclus unele opere ale lui Gobineau într-ale sale. Aşa a ajuns comparatismul din studierea Orientului şi a orientalilor să fie sinonim cu inegalitatea ontologică evidentă dintre Occident şi Orient.

Principalele trăsături ale acestei inegalităţi merită a fi recapitulate pe scurt. M-am referit deja la entuziasmul lui Schlegel faţă de India şi

apoi la reacția lui ulterioară împotriva sa și desigur a islamului. Mulți dintre amatorii orientali de la începuturi au debutat prin a saluta Orientul ca pe un *dérangement* binefăcător al obiceiurilor lor europene ale minții și spiritului. Orientul era supraapreciat pentru panteismul, spiritualitatea, stabilitatea, longevitatea, primitivitatea sa etc. Schelling, de exemplu, a văzut în politeismul oriental o pregătire a drumului monoteismului iudeo–creștin : Avraam a fost prefigurat în Brahma. Totuși, aproape fără excepție, o asemenea supraestimare a fost urmată de o contrareacție : dintr-o dată, Orientul a apărut lamentabil de subumanizat, antidemocratic, înapoiat, barbar etc. O pendulare într-o direcție a provocat o pendulare egală în sens opus : Orientul a fost subapreciat. Orientalismul ca profesie s-a dezvoltat din aceste contrarii, compensări și corecții bazate pe inegalitate, idei nutrite de idei similare din cultură în general, și nutrind asemenea idei. Într-adevăr, originile proiectului însuși de restrîngere și restructurare legat de orientalism pot fi depistate direct în inegalitatea prin care sărăcia (sau bogăția) comparativă a Orientului a solicitat o tratare științifică, savantă, de tipul celei practicate de discipline precum filologia, biologia, istoria, antropologia, filosofia sau științele economice.

Și astfel, profesiunea reală de orientalist a păstrat această inegalitate și paradoxurile speciale pe care ea le-a generat. Cel mai adesea, un individ a îmbrățișat profesiunea ca pe un mod de a ține seama de pretenția Orientului asupra sa ; totuși, cel mai adesea, în plus, educația sa orientalistă i-a deschis ochii, ca să spunem așa, și cu ce a rămas a fost un fel de proiect demascator, prin care Orientul era redus la mult mai puțin decît strălucirea văzută odată în el. Cum altfel se pot explica realizările imense reprezentate de opera lui William Muir (1819–1905), de exemplu, sau a lui Reinhart Dozy (1820–1883) și antipatia impresionantă din această operă față de Orient, islam și arabi? În mod caracteristic, Renan a fost unul dintre susținătorii lui Dozy, tot la fel cum în lucrarea în patru volume a lui Dozy *Histoire des Mussulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides* (1861) apar multe dintre criticile antisemite ale lui Renan, intensificate în 1864 de un volum ce argumenta că Dumnezeul primitiv al evreilor nu era Yahve, ci Baal, afirmație pentru care se găseau dovezi peste tot la Mecca. Cărțile lui Muir *Life of Mahomet* (1858–1861) și *The Caliphate, Its Rise, Decline and Fall* (1891) sînt considerate încă monumente de erudiție, demne de încredere, atitudinea sa față de subiectul tratat fiind exprimată deschis prin afirmația că „sabia lui Mohammed și Coranul sînt dușmanii cei mai tenace ai Civilizației, Libertății și Adevărului, pe care i-a cunoscut lumea"[63]. Multe din aceste

concepții se pot găsi în opera lui Alfred Lyall, unul dintre autorii citați de Cromer în mod aprobativ.

Chiar dacă orientalistul nu-și judecă materialul în mod explicit, așa cum au făcut Dozy și Muir, principiul inegalității își exercită totuși influența. Rămîne în sarcina orientalistului profesionist să întregească un portret, o imagine restaurată a Orientului sau a orientalului ; fragmentele, cum ar fi cele descoperite de Sacy, asigură materialul, dar forma narativă, continuitatea și personajele sînt construite de savant, pentru care erudiția constă în înconjurarea nonistoriei (neoccidentale) nesupuse a Orientului cu cronici, portrete și intrigi ordonate. Studiul lui Caussin de Perceval *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet* (trei volume, 1847–1848) este un studiu profesionist, bazîndu-se, în privința surselor, pe documentele puse la dispoziția *internă* a domeniului de către alți orientaliști (în principal, Sacy, desigur) sau pe documentele – cum ar fi textele lui ibn–Khaldun, pe care Caussin a contat în mare măsură – din bibliotecile orientaliste din Europa. Teza lui Caussin este că arabii au fost transformați în popor de către Mohammed, islamul fiind, în mod esențial, un instrument politic, nu unul spiritual cu orice preț. Pentru ce se luptă Caussin este claritatea într-o masă imensă de detalii confuze. Astfel, ceea ce rezultă în urma unui studiu al islamului este, aproape literalmente, un portret unidimensional al lui Mohammed, care apare la sfîrșitul lucrării (după ce i-a fost descrisă moartea) în detaliu fotografic precis[64]. Nici demon, nici prototip al lui Cagliostro, Mohammed al lui Caussin este un om potrivit pentru o istorie a islamului (versiunea sa cea mai bună) ca mișcare exclusiv politică, adus în centrul atenției de nenumăratele mențiuni care îl ridică și, într-un anumit sens, îl scot din text. Intenția lui Caussin a fost de a nu lăsa nimic nespus despre Mohammed ; Profetul e văzut, de aceea, într-o lumină rece, lipsit atît de imensa lui forță religioasă, cît și de orice putere de a-i înspăimînta pe europeni. Problema este aici aceea că, în calitate de personaj al timpului și al locului său, Mohammed e șters, pentru ca o foarte slabă miniatură umană a sa să dăinuie.

Un Mohammed analog, dar neprofesionist, cu acela al lui Caussin este al lui Carlyle, un Mohammed obligat să slujească o teză care trece în totalitate cu vederea împrejurările istorice și culturale ale epocii și ale zonei Profetului. Deși Carlyle îl citează pe Sacy, eseul său e, în mod evident, creația cuiva care aduce argumente în favoarea unor idei generale despre sinceritate, eroism și profeți. Atitudinea sa este salutară : Mohammed nu e o legendă, un senzual dezgustător, un vrăjitor mărunt și ridicol

care a dresat porumbeii să-i ciugulească semințe din ureche. El este, mai degrabă, un om cu o viziune reală și cu încredere în sine, deși autor al unei cărți, Coranul, care e „un amestec anost și încîlcit, greoi și necizelat ; divagații nesfîrșite, repetări enervante, tergiversări inutile ; excesiv de primitive și lipsite de rafinament ; pe scurt, o stupiditate insuportabilă"[65]. Nefiind el însuși un model de luciditate și grație stilistică, Carlyle afirmă aceste lucruri ca pe o modalitate de a-l salva pe Mohammed de standardele utilitariste, care l-ar fi condamnat, în aceeași măsură, pe el și pe Mohammed. Totuși, Mohammed e un erou, transplantat în Europa din același Orient barbar, considerat nedemn de încredere de lordul Macaulay în celebrul său *Minute* din 1835, în care se afirma că „supușii noștri bățtinași" au mai multe de învățat de la noi decît avem noi de la ei[66].

Atît Caussin, cît și Carlyle, cu alte cuvinte, ne arată că Orientul nu trebuie să ne provoace o neliniște exagerată, oricît de inegale ar fi realizările orientale față de cele europene. Perspectivele orientaliste și cele neorientaliste coincid aici. Căci, în cadrul domeniului comparativ care a devenit orientalismul după revoluția filologică de la începutul secolului al XIX-lea și în afara sa, fie prin stereotipurile populare, fie prin imaginile create despre Orient de filosofi precum Carlyle și stereotipuri precum cele ale lui Macaulay, Orientul în sine a fost subordonat intelectual Occidentului. Ca material de studiu sau reflecție, Orientul a dobîndit toate însemnele unei slăbiciuni inerente. A devenit subiectul capriciilor diverselor teorii care l-au folosit drept ilustrare. Cardinalul Newman, care nu a fost un mare orientalist, a utilizat islamul oriental ca bază a conferințelor sale din 1853 ce justificau intervenția britanică în războiul din Crimeea[67]. Cuvier a considerat Orientul folositor pentru lucrarea sa *Le Règne animal* (1816). Orientul a constituit subiect de conversație în diferite saloane din Paris[68]. Lista de referințe, de împrumuturi și de transformări suferite de ideea orientală e imensă, dar, la bază, ceea ce orientalistul de la începuturi a realizat și ceea ce neorientalistul din Vest a exploatat, a fost un model redus al Orientului, potrivit pentru cultura dominantă, preponderentă și pentru exigențele ei teoretice (și, imediat după cele teoretice, cele practice).

Ocazional, dai peste excepții sau, dacă nu excepții, atunci complicații interesante, ale acestei relații inegale între Est și Vest. Karl Marx a identificat noțiunea de sistem economic asiatic în analizele sale din 1853 asupra guvernării britanice în India și apoi a pus imediat alături de aceasta pustiirea umană introdusă în sistem prin amestecul colonial englez, prin rapacitate și cruzime. În articol după articol, el a revenit cu tot mai multă

convingere la ideea că Marea Britanie, chiar distrugînd Asia, făcea posibilă acolo o adevărată revoluţie socială. Stilul lui Marx ne familiarizează cu dificultatea reconcilierii repulsiei noastre fireşti, ca semeni, faţă de suferinţele orientalilor, provocate de transformările violente ale societăţii lor, cu necesitatea istorică a acestor transformări.

> Acum, oricît de chinuitor poate fi pentru sensibilitatea umană să vadă acele zeci de mii de organizaţii sociale asidue, patriarhale şi inofensive, dezorganizate şi dizolvate în unităţile lor, azvîrlite într-o mare de nenorociri, şi pe membrii lor individuali pierzîndu-şi atît vechea formă de civilizaţie, cît şi mijloacele ereditare de subzistenţă, nu trebuie să uităm că aceste comunităţi săteşti idilice, chiar dacă par inofensive, au fost întotdeauna baza solidă a despotismului oriental, că ele au închis spiritul uman în cel mai limitat cadru posibil, făcînd din el instrumentul şubred al superstiţiei, înrobindu-l sub legile tradiţionale, lipsindu-l de toată măreţia şi energiile istorice... Este adevărat că Anglia, provocînd o revoluţie socială în Hindustan, a fost mînată doar de cele mai josnice interese, pe care şi le-a impus în mod stupid. Dar nu asta e problema. Problema este dacă poate omenirea să-şi împlinească destinul fără o revoluţie fundamentală în starea socială a Asiei. Dacă nu, oricare ar fi fost crimele Angliei, ea a reprezentat instrumentul inconştient al istoriei, care a provocat acea revoluţie.
>
> Apoi, oricîtă amărăciune putem simţi fiecare personal în faţa spectacolului fărîmiţării unei lumi străvechi, avem dreptul, din motive istorice, să exclamăm, împreună cu Goethe :
>
> Sollte diese Qual uns quälen
> Da sie unsere Lust vermehrt
> Hat nicht Myriaden Seelen
> Timurs Herrschaft aufgeziehrt?[69]
>
> (Cînd, prin ei, plăcerea creşte,
> Să nu doară al lor chin?
> Au, Timur, împărăteşte,
> N-a frînt suflete din plin?)*

* Goethe, *Opere*, vol. 1, *Poezia, Divanul occidental–oriental, Către Suleika*, trad. de A. Covaci, Bucureşti, Editura Univers, 1984, p. 230 (n. trad.).

Citatul, care susține argumentul lui Marx privind chinul ce provoacă plăcere, provine din *Westöstlicher Diwan* şi identifică sursele concepțiilor lui Marx despre Orient. Acestea sînt romantice şi chiar mesianice : ca material uman, Orientul e mai puțin important decît ca element într-un proiect romantic de izbăvire. Analizele economice ale lui Marx sînt perfect potrivite astfel cu o întreprindere orientalistă standard, chiar dacă umanitatea lui Marx, simpatia sa pentru nefericirea popoarelor sînt clar angajate. Totuşi, în final, viziunea orientalistă romantică este cea care triumfă, întrucît vederile socio–economice teoretice ale lui Marx au fost copleşite de această imagine standard clasică :

> Anglia are de îndeplinit o dublă misiune în India : una distructivă, cealaltă regenerativă – anihilarea societății asiatice şi punerea bazelor materiale ale societății occidentale în Asia[70].

Ideea regenerării unei Asii fundamental lipsite de viață este un exemplu de orientalism romantic pur, desigur, dar, provenind de la acelaşi scriitor care nu poate uita uşor suferințele umane implicate, afirmația e uluitoare. Ne face, în primul rînd, să ne întrebăm cum echilibrul moral al lui Marx între sacrificiul asiatic şi guvernarea colonială britanică, pe care o condamna, alunecă din nou spre vechea inegalitate între Est şi Vest, remarcată de noi pînă acum. În al doilea rînd, ne face să ne întrebăm unde a dispărut simpatia umană, pe ce tărîm al gîndirii, în vreme ce viziunea orientalistă îi ia locul.

Revenim imediat la înțelegerea faptului că orientaliştii, la fel ca mulți alți gînditori de la începutul secolului al XIX-lea, concep omenirea fie ca mari colectivități, fie ca generalități abstracte. Orientaliştii nu sînt nici interesați, nici capabili să discute despre indivizi ; în schimb, predomină entități artificiale, poate cu rădăcini în populismul herderian. Există orientali, asiatici, semiți, musulmani, arabi, evrei, rase, mentalități, națiuni etc., unele dintre ele rezultatul operațiilor savante de tipul celor din opera lui Renan. În mod similar, vechea distincție între „Europa" şi „Asia" sau „Occident" şi „Orient" adună sub etichete extrem de cuprinzătoare fiecare varietate posibilă de pluralitate umană, reducînd-o în timpul procesului la una sau două abstracții terminale, colective. Marx nu face excepție. Orientul colectiv a fost, pentru el, mai uşor de utilizat pentru ilustrarea unei teorii decît identitățile umane existențiale. Căci între Orient şi Occident, ca într-o autoproclamare, conta sau exista doar imensa colectivitate anonimă. Nici un alt tip de schimb, oricît de strict impus ar fi fost, nu era la îndemînă.

Faptul că Marx mai era capabil să aibă sentimente de simpatie, să se identifice măcar puțin cu sărmana Asie, sugerează că s-a întîmplat ceva înainte ca etichetele să intre în funcțiune, înainte ca el să apeleze la Goethe ca sursă de înțelepciune despre Orient. Este ca și cum spiritul individual (al lui Marx, în acest caz) a găsit o individualitate precolectivă, preoficială în Asia – a găsit-o și a cedat presiunilor ei asupra emoțiilor, sentimentelor, simțurilor sale – doar ca să renunțe la ea cînd s-a confruntat cu un critic mai acerb chiar în vocabularul pe care a fost obligat să-l folosească. Ce a făcut acest critic a fost să oprească și apoi să alunge simpatia, lucru însoțit de o definiție lapidară : Acei oameni, spunea el, nu suferă, ei sînt orientali și de aceea trebuie tratați altfel. Ideea vagă de sentiment a dispărut, deci, atunci cînd a întîlnit definițiile ferme construite de știința orientalistă, susținută de erudiția „orientală" (de exemplu, *Diwan*-ul) care se presupune a fi potrivită pentru ea. Vocabularul emoției s-a risipit atunci cînd s-a supus acțiunii lexicografice polițienești a științei orientaliste și chiar a artei orientaliste. O experiență a fost înlocuită cu o definiție din dicționar : aproape se poate vedea acest lucru întîmplîndu-se în eseurile indiene ale lui Marx, unde ceea ce are loc în final este că ceva îl obligă să revină rapid la Goethe, pentru a sta acolo în Orientul său orientalizat, protector.

În parte, desigur, Marx a fost preocupat de justificarea propriilor teze privind revoluția socio–economică ; dar, tot în parte, el pare a fi avut acces la un corpus de scrieri, care au controlat orice afirmație despre Orient, scrieri consolidate intern de orientalism și avansate de acesta mai presus de domeniu. În Capitolul întîi am încercat să arăt cum acest control a avut o istorie culturală generală în Europa încă din Antichitate ; în capitolul de față, preocuparea mea a constat în a arăta cum în secolul al XIX-lea au fost create o terminologie și o practică profesională modernă, a căror existență a dominat discursul despre Orient, fie prin orientaliști, fie prin neorientaliști. Sacy și Renan au reprezentat exemple ale modului în care orientalismul a format un corpus de texte și, respectiv, un proces cu rădăcini filologice, prin care Orientul a preluat o identitate discursivă ce l-a făcut inegal cu Vestul. Folosindu-l pe Marx ca pe un caz prin care obligațiile umane ale unui neorientalist au fost mai întîi anulate, apoi uzurpate de generalizările orientaliste, aflăm că trebuie să considerăm procesul de consolidare lexicografică și instituțională caracteristic orientalismului. Prin ce operație, ori de cîte ori discuți despre Orient, apare un mecanism formidabil de definiții omnicompetente ca fiind singurul cu valabilitate potrivită pentru discuția în cauză? Și pentru că trebuie să mai arătăm cum a acționat acest mecanism în mod specific

(şi eficient) asupra experienţelor umane personale, care altfel l-au contrazis, mai trebuie să arătăm şi încotro s-au îndreptat *ele* şi ce forme au luat, pe cînd dăinuiau.

Este o operaţie foarte complexă şi greu de descris, cel puţin la fel de complexă şi dificilă precum modul în care orice disciplină în dezvoltare îşi elimină concurenţii şi cîştigă autoritate pentru tradiţiile, metodele şi instituţiile sale, ca şi legitimitate culturală generală pentru declaraţiile, personalităţile şi acţiunile sale. Dar putem simplifica o mare parte din complexitatea narativă a operaţiei specificînd tipurile de experienţe pe care orientalismul le-a utilizat în mod tipic pentru propriile-i scopuri şi le-a reprezentat pentru publicul său mai larg decît cel profesionist. În esenţă, asemenea experienţe le continuă pe cele descrise la Sacy şi Renan. Dar, în vreme ce aceşti doi savanţi reprezintă un orientalism în totalitate livresc, întrucît nici unul dintre ei nu a pretins a avea vreo competenţă deosebită legată de Orient *in situ*, există o altă tradiţie care a susţinut că legitimitatea îi provine din realitatea de necontestat a domiciliului în Orient, a contactului existenţial real cu acesta. Anquetil, Jones, expediţia lui Napoleon definesc contururile iniţiale ale tradiţiei, desigur, iar acestea vor avea apoi o influenţă de nezdruncinat asupra tuturor rezidenţilor orientalişti. Contururile sînt cele ale puterii europene : a locui în Orient înseamnă a duce viaţa privilegiată nu a unui cetăţean obişnuit, ci a unui european reprezentativ, al cărui imperiu (francez sau britanic) *ţine* Orientul în braţele sale militare, economice şi, mai mult decît orice, culturale. Domiciliul oriental şi rezultatele sale ştiinţifice sînt întreţinute în tradiţia livrescă a atitudinilor textuale găsite la Renan şi Sacy : împreună, cele două experienţe vor constitui o formidabilă bibliotecă împotriva căreia nimeni, nici măcar Marx, nu se poate revolta şi pe care nimeni nu o poate evita.

Reşedinţa în Orient implică, într-o oarecare măsură, experienţă personală şi mărturie personală. Contribuţiile la arhiva orientalismului şi la consolidarea sa depind de felul cum experienţa şi mărturia se transformă dintr-un document pur personal în coduri ale ştiinţei orientaliste. Cu alte cuvinte, într-un text trebuie să aibă loc o metamorfoză de la declaraţia personală la cea oficială ; înregistrarea şederii în Orient şi a experienţei orientale de către un european trebuie să renunţe la, sau cel puţin să reducă la minimum, descrierile pur autobiografice şi indulgente, în favoarea descrierilor pe baza cărora orientalismul în general şi mai apoi orientaliştii în particular îşi pot concepe, construi şi fonda în continuare observaţiile şi descrierile ştiinţifice. Astfel, unul din lucrurile pe care le putem aştepta este o transformare mai explicită decît la Marx a

sentimentelor personale legate de Orient în declarații orientaliste oficiale.

Acum situația e mai complexă și mai complicată datorită faptului că, pe toată durata secolului al XIX-lea, Orientul, și mai ales Orientul Apropiat, a fost un loc unde europenii au preferat să călătorească și despre care le-a făcut plăcere să scrie. În plus, s-a dezvoltat un corpus destul de mare de literatură europeană în stil oriental, bazată foarte frecvent pe experiențele personale trăite în Orient. Flaubert ne vine în minte cel dintîi ca o sursă însemnată de literatură de acest fel, Disraeli, Mark Twain și Kinglake sînt alte trei exemple evidente. Dar ce prezintă interes este diferența între scrisul transformat din orientalism personal în orientalism profesionist și al doilea tip, bazat tot pe domiciliu în Orient și pe mărturie personală, care rămîne „literatură" și nu știință : diferența aceasta doresc acum să o analizez.

A fi european în Orient implică *întotdeauna* a fi o conștiință despărțită de mediul ei și inegală cu acesta. Dar principalul lucru ce trebuie observat este intenția unei asemenea conștiințe : Pentru ce se află în Orient? De ce se duce acolo, chiar dacă, precum în cazul unor scriitori ca Scott, Hugo și Goethe, călătorește în Orient pentru un anumit tip foarte concret de experiență, fără a părăsi de fapt Europa? Se propun schematic un mic număr de categorii intenționale. Unu : scriitorul care intenționează să-și folosească șederea în Orient în scopul special al furnizării de material științific orientalismului profesionist, care își consideră șederea acolo o formă de observație științifică. Doi : scriitorul care are același scop, dar e mai puțin dispus să sacrifice excentricitatea și stilul conștiinței sale individuale pentru definițiile orientaliste impersonale. Acestea apar în lucrările sale, dar sînt mai greu de eliberat din plasa particularităților personale ale stilului. Trei : scriitorul pentru care o călătorie reală sau metaforică în Orient reprezintă realizarea unui proiect presant și necesar. Textul său se bazează deci pe o estetică personală, fiind alimentat și informat de proiect. În categoriile doi și trei există considerabil mai mult spațiu decît în prima pentru jocul unei conștiințe personale, sau cel puțin neorientaliste ; dacă vom considera Edward William Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians,* ca exemplul cel mai important pentru categoria unu, Burton, *Pilgrimage to al–Madinah and Meccah,* aparținînd categoriei doi și Nerval, *Voyage en Orient,* ca reprezentînd categoria trei, spațiul relativ rămas în text pentru exercitarea și desfășurarea prezenței autorului va fi foarte clar.

În ciuda diferențelor dintre ele, totuși, aceste trei categorii nu sînt atît de separate unele de altele pe cît s-ar putea crede. Nici nu conține

fiecare tipuri reprezentative „pure". De exemplu, lucrările din toate cele trei categorii se bazează pe puterile egoiste ale conştiinţei europene aflate în centrul lor. În toate cazurile, Orientul există *pentru* observatorul european şi, în plus, în categoria ce conţine lucrarea lui Lane *Egyptians*, ego-ul orientalist e foarte pronunţat scos în evidenţă, oricît de mult se luptă stilul său pentru o impersonalitate imparţială. Mai mult, anumite motive se repetă cu consecvenţă în toate cele trei tipuri. Orientul ca loc de pelerinaj este unul ; altul e viziunea Orientului ca spectacol sau *tableau vivant*. Fiecare lucrare despre Orient din aceste categorii încearcă să caracterizeze, desigur, locul, dar ce prezintă mai mult interes e măsura în care structura internă a lucrării e oarecum sinonimă cu o *interpretare* pătrunzătoare a Orientului (sau cu o încercare de interpretare). Majoritatea timpului, deloc surprinzător, această interpretare constituie o formă de restructurare romantică a Orientului, o re-viziune a sa, care îl readuce în mod izbăvitor în prezent. Fiecare interpretare, fiecare structură creată pentru Orient este atunci o reinterpretare, o reconstruire a sa.

După ce am spus toate acestea, revenim direct la diferenţele dintre categorii. Cartea lui Lane despre egipteni a exercitat o puternică influenţă, a fost frecvent citită şi citată (de Flaubert, printre alţii) şi a creat reputaţia autorului ca figură proeminentă în cercetarea orientalistă. Cu alte cuvinte, autoritatea lui Lane a fost construită nu pur şi simplu prin ceea ce a spus el, ci prin felul cum ceea ce a spus a putut fi adaptat la orientalism. El este citat ca o sursă de cunoştinţe despre Egipt sau Arabia, în vreme ce Burton sau Flaubert au fost şi sînt citiţi pentru ceea ce ne spun ei despre Burton şi Flaubert, dincolo de cunoştinţele lor despre Orient. Funcţia de autor în cartea lui Lane *Modern Egyptians* e mai puţin puternică decît în celelalte categorii pentru că lucrarea sa a fost răspîndită în domeniu, consolidată de el, instituţionalizată împreună cu el. Identitatea autorului într-o lucrare de disciplină profesională cum e aceasta se subordonează cerinţelor domeniului, ca şi cerinţelor subiectului, lucru ce nu se face simplu sau fără a ridica probleme.

Opera clasică a lui Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1836), a reprezentat rezultatul conştient al unei serii de lucrări şi a două perioade de şedere în Egipt (1825–1828 şi 1833–1835). Folosim cuvîntul „conştient" cu oarecare emfază, deoarece impresia pe care a dorit Lane s-o transmită a fost că studiul său constituie o lucrare cu descrieri imediate şi directe, simple şi neutre, în timp ce, de fapt, era rezultatul unei redactări temeinice (lucrarea pe care a scris-o nu a fost cea pe care a publicat-o în final) şi al unei varietăţi considerabile

de eforturi speciale. Nimic din formația și educația sa nu părea a-l destina Orientului, cu excepția sîrguinței sale metodice și a înclinației spre studii clasice și spre matematică, ceea ce explică oarecum acuratețea internă evidentă a cărții sale. Prefața oferă o serie de explicații interesante legate de lucrare. El s-a dus în Egipt inițial pentru a studia araba. Apoi, după cîteva observații privind Egiptul modern, a fost încurajat să construiască o lucrare sistematică despre țară și locuitorii ei de către un comitet al Societății pentru răspîndirea cunoștințelor utile (Society for the Diffusion of Useful Knowledge). Dintr-un set de observații ocazionale, lucrarea s-a transformat într-un document de cunoștințe utile, ordonate și accesibile oricui dorea să afle elementele de bază ale unei societăți străine. Prefața spune limpede că asemenea cunoștințe trebuie să dispună oarecum de niște cunoștințe preexistente și să pretindă că au un caracter deosebit de eficient : aici Lane este un polemist subtil. El trebuie să arate inițial că a făcut ceea ce alții înaintea lui nu au putut face sau nu au făcut, și apoi că a fost în stare să adune informații autentice și perfect corecte. Și așa autoritatea sa deosebită începe să iasă la lumină.

În timp ce Lane cochetează în prefața sa cu o „relatare despre poporul din Aleppo", o lucrare uitată a doctorului Russell, este evident că *Description de l'Égypte* reprezintă principalul rival din trecut. Dar această lucrare, restrînsă de Lane la o lungă notă de subsol, e menționată între ghilimele disprețuitoare ca „marea operă franceză" despre Egipt. *Acea* operă, spune Lane, a fost, în același timp, prea generală din punct de vedere filosofic și prea neglijentă, iar celebrul studiu al lui Jacob Burckhardt a fost doar o culegere de înțelepciune egipteană proverbială, „dovezi neconcludente ale moralității unui popor". Spre deosebire de francezi și de Burckhardt, Lane a putut să se amestece printre localnici, să trăiască la fel ca ei, să respecte obiceiurile lor și „să evite trezirea, la străini, a bănuielii... că este o persoană lipsită de dreptul de a pătrunde în mijlocul lor". Ca nu cumva acest lucru să sugereze că Lane și-a pierdut obiectivitatea, el continuă prin a spune că s-a conformat doar *cuvintelor* Coranului (sublinierea îi aparține) și că a fost întotdeauna conștient de deosebirea față de o cultură esențialmente străină[71]. Astfel, în timp ce o parte a identității lui Lane plutește cu ușurință pe marea musulmană încrezătoare, o parte aflată sub nivelul de plutire își păstrează puterea europeană secretă, pentru a comenta, a cuceri, a stăpîni totul în jurul său.

Orientalistul poate imita Orientul, fără ca opusul să fie adevărat. Ceea ce spune el despre Orient trebuie, de aceea, înțeles ca o descriere obținută în urma unui schimb unidirecțional : *el* a observat și a notat cum vorbesc

şi cum se comportă *ei*. Puterea sa a constat în faptul că a trăit printre ei ca un vorbitor nativ, cum ar veni, şi ca un scriitor ascuns. Iar ceea ce a scris a fost destinat a deveni cunoştinţe utile, nu pentru ei, ci pentru Europa şi diversele sale instituţii de răspîndire a acestor cunoştinţe. Căci scrierile lui Lane nu ne lasă nici o clipă să uităm faptul că ego-ul, pronumele de persoana întîi, care se mişcă printre obiceiurile, ritualurile, sărbătorile, copilăria, maturitatea şi riturile de înmormîntare egiptene, este, în realitate, atît o mască orientală, cît şi un instrument orientalist pentru descoperirea şi transmiterea de informaţii valoroase, altfel inaccesibile. Ca povestitor, Lane este şi exponat, şi expozant, cîştigînd deodată două tipuri de încredere, afişînd două dorinţe de experienţă : cea orientală pentru apropierea de localnici (sau aşa se pare) şi cea occidentală pentru dobîndirea de cunoştinţe utile, sigure.

Nimic nu ilustrează acest lucru mai bine decît ultimul episod tripartit din prefaţă. Lane îl descrie aici pe şeicul Ahmed, principala sa sursă de informaţii şi principalul său prieten, ca pe un tovarăş şi ca pe o curiozitate. Împreună, cei doi pretind că Lane e musulman ; totuşi, numai după ce Ahmed îşi înfrînge teama inspirată de maimuţăreala îndrăzneaţă a lui Lane, poate să facă alături de el, într-o moschee, mişcările impuse de rugăciune. Această realizare finală e precedată de două scene în care Ahmed e prezentat ca un ciudat mîncător de sticlă şi poligam. În toate cele trei părţi ale episodului legat de şeicul Ahmed, distanţa dintre musulman şi Lane creşte, în vreme ce, în acţiunea însăşi, ea scade. Ca mijlocitor şi interpret, ca să spunem aşa, al comportamentului musulman, Lane pătrunde cu ironie în modelul musulman doar atît cît trebuie pentru a-l descrie într-o proză engleză echilibrată. Identitatea sa de fals credincios şi de european privilegiat e tocmai esenţa relei–credinţe, căci ultima calitate o subminează pe prima, clar şi categoric. Astfel, ceea ce pare a fi o relatare faptică a ceea ce face *un* musulman mai ciudat devine, prin descrierea lui Lane, esenţa *întregii* credinţe musulmane, expusă în mod deschis. Lane nu acordă nici o importanţă trădării prieteniei sale cu Ahmed sau cu alţii care îi oferă informaţii. Ce contează e ca relatarea să pară precisă, generală şi imparţială, ca şi cititorul englez să fie convins că Lane nu a fost niciodată contaminat de erezie sau apostazie şi, în sfîrşit, ca textul lui Lane să anuleze conţinutul uman al subiectului în favoarea valabilităţii ştiinţifice.

Pentru atingerea tuturor acestor scopuri, cartea este organizată, nu pur şi simplu ca povestea şederii lui Lane în Egipt, ci ca o structură narativă marcată de restructurări şi detalii orientaliste. Ceea ce reprezintă,

cred eu, realizarea esențială din lucrarea lui Lane. În liniile sale generale și în formă, *Modern Egyptians* urmează modelul unui roman din secolul al XVIII-lea, să spunem de Fielding. Cartea începe cu o descriere a țării și a peisajului, urmată de capitole despre „Caracteristici personale" și „Copilărie și educația din primii ani". Douăzeci și cinci de capitole despre sărbători, legi, caracterul poporului, industrie, magie și viață domestică precedă ultima secțiune, „Moarte și rituri funerare". Judecînd după aspectul exterior, argumentația lui Lane e logică și evolutivă. El scrie despre sine ca observator al scenelor ce urmează diviziunile majore ale vieții omului : modelul său este cel narativ, ca în *Tom Jones*, cu nașterea, aventurile, căsătoria și moartea implicită a eroului. Doar că, în textul lui Lane, vocea narativă e fără vîrstă ; totuși, subiectul său, egiptenii moderni, trece prin ciclul individual al vieții. Această inversare, prin care un individ solitar se înzestrează pe sine cu facultăți eterne și impune unei societăți și unui popor o durată de viață personală, nu e decît prima dintre mai multe operații care organizează ceea ce ar fi putut fi simpla relatare a unor călătorii în țări străine, transformînd un text insipid într-o enciclopedie de manifestări exotice și într-un teren de acțiune pentru analiza orientalistă.

Controlul lui Lane asupra materialului său nu se face doar prin dubla sa prezență dramatizată (ca fals musulman și occidental adevărat) și prin manipularea vocii narative și a subiectului, ci și prin utilizarea detaliilor. Fiecare secțiune majoră a fiecărui capitol e invariabil introdusă prin cîteva observații generale nesurprinzătoare. De exemplu, „se observă, în general, că multe dintre nenumăratele particularități remarcabile ale manierelor, obiceiurilor și caracterului unei națiuni pot fi atribuite particularităților fizice ale țării"[72]. Ceea ce urmează confirmă afirmația cu ușurință – Nilul, clima „remarcabil de sănătoasă" a Egiptului, munca „precisă" a țăranului. Totuși, în loc ca toate acestea să ducă la următorul episod în ordine narativă, se adaugă detalii și, în consecință, împlinirea narativă, așteptată pe baze pur formale, nu e atinsă. Cu alte cuvinte, deși liniile foarte generale ale textului lui Lane se conformează succesiunii narative și cauzale naștere–viață–moarte, detaliul special, introdus în timpul succesiunii înseși, deviază mișcarea narativă. De la observația generală la schițarea unor aspecte ale caracterului egiptean, la o relatare a copilăriei, adolescenței, maturității și bătrîneții egiptene, Lane e mereu prezent cu multe detalii pentru a *împiedica* tranzițiile line. La scurt timp după ce aflăm de clima sănătoasă a Egiptului, de exemplu, sîntem informați că puțini egipteni trăiesc mai mult de cîțiva ani, din cauza bolilor mortale, a absenței îngrijirii medicale și a vremii chinuitoare din timpul verii. Apoi ni

se spune că, datorită căldurii, „egipteanul [o generalizare absolută] ajunge la excese în plăcerile simțurilor" și imediat ne împotmolim în descrieri, completate de scheme și desene, ale arhitecturii, decorațiilor, fîntînilor și barajelor de la Cairo. Cînd reapare o tendință narativă, e în mod clar doar formală.

Ceea ce previne ordinea narativă, deși aceasta reprezintă ficțiunea dominantă în textul lui Lane, este simpla descriere, monumentală, copleșitoare. Obiectivul lui Lane e să aducă la lumină Egiptul și pe egipteni, fără să lase nimic ascuns cititorului său, să-i prezinte fără nuanțări, cu detalii exagerate. Ca povestitor, înclinația sa este către picanterii sado–masochiste colosale : automutilarea dervișilor, cruzimea judecătorilor, amestecarea religiei cu desfrînarea la musulmani, excesul de pasiuni voluptoase etc. Totuși, indiferent cît de ciudată și de perversă e întîmplarea și cît de pierduți ne simțim printre detaliile ei amețitoare, Lane este omniprezent, sarcina sa fiind să reasambleze fragmentele și să ne permită să mergem mai departe, chiar dacă smucit. Într-o anumită măsură, el face acest lucru tocmai pentru că este un european ce poate controla în mod discursiv pasiunile și excesele la care musulmanii sînt, din nefericire, supuși. Dar, într-o și mai mare măsură, capacitatea lui Lane de a-și struni subiectul debordant printr-o severă disciplină și detașare depinde de distanța impusă cu indiferență față de viața și productivitatea egipteană.

Principalul moment simbolic apare la începutul capitolului 6, „Viața domestică – Continuare". Pînă aici, Lane a adoptat convenția narativă de a se plimba prin viața egipteană și, ajungînd la capătul turului său prin încăperile publice și obiceiurile unei gospodării egiptene (lumea socială și cea spațială sînt amestecate de el), începe să discute latura intimă a vieții casnice. Imediat, „trebuie să prezinte căsătoria și ceremoniile de căsătorie". Ca de obicei, relatarea începe cu o observație generală : renunțarea la căsătorie „atunci cînd un bărbat a atins vîrsta potrivită și cînd nu există un impediment real, e considerată de egipteni indecentă și chiar dezonorantă". Fără nici o tranziție, observația îi este aplicată lui Lane însuși, care e găsit vinovat. Într-un paragraf lung, el povestește apoi cîte presiuni se exercită asupra lui ca să se căsătorească, ceea ce refuză cu hotărîre. În sfîrșit, după ce un prieten băștinaș se oferă chiar să aranjeze un *mariage de convenance*, refuzat de asemenea de Lane, întreaga secvență e încheiată brusc cu un punct și o liniuță[73]. El reia discuția generală cu o altă observație generală.

Nu avem aici doar o întrerupere, tipică pentru Lane, a narațiunii principale cu detalii neglijente, ci avem și o desprindere propriu-zisă, fermă, a

autorului de procesele productive ale societății orientale. Mininarațiunea refuzului său de a intra în rîndurile societății, pe care o descrie, se încheie printr-un hiatus dramatic : povestea *lui* nu poate continua, pare a spune el, atîta timp cît nu intră în intimitatea vieții domestice, dispărînd în calitate de candidat la ea. El se distruge cu adevărat ca subiect uman prin refuzul de a se căsători în societatea umană. Astfel, el își păstrează identitatea autoritară de pretins participant și își menține obiectivitatea narațiunii. Dacă am știut deja că Lane nu era musulman, știm acum și că, pentru a deveni orientalist – în loc de oriental – trebuia să-și refuze bucuriile senzuale ale vieții domestice. În plus, el mai trebuia să evite a-și stabili o vîrstă prin intrarea în ciclul vieții umane. Doar în acest mod negativ a putut el să-și păstreze autoritatea eternă de observator.

Alegerea lui Lane a fost între a trăi fără „neajunsuri și disconfort" și a-și desăvîrși studiul asupra egiptenilor moderni. Rezultatul alegerii sale e, evident, de a fi făcut posibilă definirea egiptenilor, deoarece, dacă ar fi devenit unul dintre ei, perspectiva sa nu ar mai fi fost, în mod antiseptic și asexuat, lexicografică. Pe două căi importante și presante, dobîndește Lane, deci, credibilitate și legitimitate științifică. În primul rînd, intervenind în desfășurarea narativă obișnuită a vieții umane : aceasta este funcția detaliilor sale colosale, în care inteligența vie a unui străin poate introduce și apoi unifica informații masive. Egiptenii sînt disecați pentru expunere, ca să spunem așa, apoi sînt asamblați la loc de Lane. În al doilea rînd, eliberîndu-se de crearea vieții egiptene–orientale : aceasta e funcția supunerii poftei sale animalice în interesul răspîndirii informațiilor, nu în și pentru Egipt, ci în și pentru învățătura europeană în general. Atît impunerea unei voințe științifice în fața unei realități dezordonate, cît și îndepărtarea intenționată de locul său de reședință către scena reputației lui de savant, reprezintă sursa marelui său renume în analele orientalismului. Cunoștințe utile precum ale lui Lane puteau fi obținute, formulate și răspîndite doar prin asemenea refuzuri.

Alte două lucrări majore ale lui Lane, lexiconul arab neterminat și traducerea neinspirată a celor *O mie și una de nopți*, au consolidat sistemul de cunoștințe inaugurat de *Modern Egyptians*. În ambele sale lucrări ulterioare, individualitatea i-a dispărut în totalitate ca prezență creatoare, la fel ca ideea însăși de lucrare narativă. Lane omul apare doar în persoana oficială a comentatorului și a traducătorului (*O mie și una de nopți*) și a lexicografului impersonal. Din autor contemporan cu subiectul său, Lane a ajuns – ca savant orientalist al arabei clasice și al islamului clasic – să supraviețuiască acestui subiect. Dar ce interesează e forma supraviețuirii.

Căci moştenirea lui Lane ca erudit nu conta pentru Orient, desigur, ci pentru instituţiile şi agenţiile societăţii lui europene, care erau fie academice – organizaţiile, instituţiile şi agenţiile orientaliste oficiale – fie extraacademice în moduri foarte speciale, ţinînd seama de scrierile europenilor ce-au locuit ulterior în Orient.

Dacă citim *Modern Egyptians* a lui Lane nu ca pe o sursă de erudiţie orientală, ci ca pe o lucrare destinată organizării tot mai temeinice a orientalismului academic, o vom găsi clarificatoare. Subordonarea, la Lane, a unui ego genetic în faţa autorităţii ştiinţifice corespunde exact specializării şi instituţionalizării sporite a cunoştinţelor despre Orient, reprezentate de diversele societăţi orientale. The Royal Asiatic Society a fost fondată cu zece ani înainte de apariţia cărţii lui Lane, dar comitetul său de corespondenţă – ale cărui „obiective erau de a primi informaţii despre artele, ştiinţele, literatura, istoria şi vestigiile" Orientului[74] – a fost destinatarul structural al fondului de informaţii, prelucrate şi formulate, al lui Lane. În ceea ce priveşte răspîndirea unei opere cum era a lui Lane, au existat nu numai diversele societăţi de cunoştinţe utile, ci şi, într-o perioadă cînd programul orientalist iniţial de sprijinire a comerţului cu Orientul s-a încheiat, societăţile savante specializate, ale căror produse erau lucrări ce prezentau valorile potenţiale (dacă nu reale) ale cercetării dezinteresate. Astfel, un program al Société asiatique spunea :

> Să scrie sau să tipărească gramatici, dicţionare şi alte cărţi elementare, recunoscute ca utile sau indispensabile pentru studierea limbilor predate de profesori numiţi [de limbi orientale] ; să contribuie, prin subscripţii sau prin alte mijloace, la publicarea aceluiaşi tip de lucrări în Franţa sau în străinătate ; să achiziţioneze manuscrise sau să le copieze, fie în întregime, fie în parte, pe cele care pot fi găsite în Europa, să traducă sau să facă extrase din ele, să le sporească numărul reproducîndu-le fie prin gravură, fie prin litografie ; să facă posibilă, pentru autorii de lucrări utile de geografie, istorie, arte şi ştiinţe, achiziţionarea de mijloace prin care publicul să se bucure de rezultatele muncii lor nocturne ; să atragă atenţia publicului, printr-o culegere periodică de literatură asiatică, asupra producţiilor ştiinţifice, literare sau poetice ale Orientului şi a celor de acelaşi tip apărute în mod regulat în Europa, a acelor lucruri legate de Orient ce pot fi relevante pentru Europa, a acelor descoperiri şi lucrări de toate felurile, al căror subiect ar putea deveni popoarele orientale : acestea sînt obiectivele propuse pentru şi de către Société asiatique.

Orientalismul s-a organizat sistematic ca achiziționare de material oriental și ca răspîndire ordonată a acestuia sub formă de cunoștințe specializate. Se copiau și se tipăreau lucrări de gramatică, se achiziționau texte originale, li se sporea numărul și se difuzau pe scară largă, chiar în formă periodică. În cadrul acestui sistem și pentru el a scris Lane și și-a sacrificat ego-ul. A fost prevăzut și modul în care opera avea să rămînă în arhivele orientalismului. Urma să existe un „muzeu", spunea Sacy :

> un vast depozit de obiecte de tot felul, de desene, de cărți originale, de hărți, de povestiri de călătorie, toate oferite celor care doresc să se dedice studiului [Orientului] ; în așa fel încît fiecare dintre acești studenți să se poată simți transportat ca prin farmec în mijlocul unui trib mongol sau al rasei chineze, oricare ar constitui obiectul său de studiu... E posibil să spui... că după publicarea cărților elementare despre... limbile orientale, nimic nu e mai important decît punerea pietrei de temelie a acestui muzeu, pe care îl consider un comentariu viu și o interpretare [*truchement*] a dicționarelor[75].

Truchement derivă direct din arabul *turjaman*, care înseamnă „interpret", „intermediar" sau „reprezentant". Pe de o parte, orientalismul a cucerit Orientul în sens propriu și într-o măsură foarte mare ; pe de altă parte, el a adaptat aceste cunoștințe la Occident, filtrîndu-le prin coduri, clasificări, cazuri ilustrative, reviste periodice, dicționare, gramatici, comentarii, editări, traduceri, care, toate împreună, au format un simulacru de Orient și l-au reprodus material în Occident, pentru Occident. Pe scurt, Orientul a fost transformat din mărturia personală, uneori deformată, a călătorilor curajoși și a rezidenților, într-o definiție impersonală, de către o întreagă armată de cercetători științifici. A fost transformat din experiențele consecutive ale cercetării individuale într-un fel de muzeu imaginar fără ziduri, unde tot ce s-a adunat de la depărtări uriașe și din variate culturi orientale a devenit categoric *oriental*. A fost retransformat, restructurat din mulțimea de fragmente aduse treptat de exploratori, expediții, comisii, armate și negustori, în material orientalist lexicografic, bibliografic, sectorizat și *textualizat*. Pînă la mijlocul secolului al XIX-lea, Orientul a devenit, după cum spunea Disraeli, o carieră, în care se putea reface și restaura nu numai Orientul, ci și propria-ți persoană.

IV

PELERINI ŞI PELERINAJE, BRITANICI ŞI FRANCEZI

Fiecare călător sau rezident european în Orient a trebuit să se protejeze împotriva influenţelor sale tulburătoare. Cineva ca Lane a reprogramat şi a resituat Orientul, în ultimă instanţă, atunci cînd a ajuns să scrie despre el. Excentricităţile vieţii orientale, cu calendarele sale ciudate, configuraţiile spaţiale exotice, limbile fără speranţă de bizare, moralitatea aparent perversă, au fost considerabil reduse atunci cînd au apărut ca o serie de elemente detaliate prezentate într-o proză europeană de tip normativ. E corect să spunem că, orientalizînd Orientul, Lane nu numai l-a definit, ci l-a şi stilizat ; a tăiat din el ceea ce, adăugat la propriile-i simpatii omeneşti, ar fi putut tulbura sensibilitatea europeană. În majoritatea cazurilor, Orientul părea a fi încălcat convenienţele sexuale ; tot ce era legat de Orient – sau cel puţin de Orientul–din–Egipt al lui Lane – sugera sex periculos, ameninţa igiena şi buna–cuviinţă domestică cu o exagerată „libertate a actului sexual", aşa cum a spus Lane mai nereţinut decît de obicei.

Dar mai existau şi alte tipuri de ameninţări decît sexul. Toate degradau discreţia europeană şi caracterul raţional al timpului, al spaţiului şi al identităţii personale. În Orient, te confruntai, în acelaşi timp, cu o vechime inimaginabilă, cu o frumuseţe inumană, cu distanţe nemărginite. Acestea ar putea fi folosite cu mai multă nevinovăţie dacă s-ar gîndi şi s-ar scrie despre ele, nu dacă ar fi trăite direct. În *Giaour* de Byron, în *Westöstlicher Diwan*, în *Orientales* de Hugo, Orientul e o formă de eliberare, un loc al ocaziilor originale, a cărui notă dominantă e exprimată de Goethe în *Hegire* :

> Nord und West Süd zersplittern,
> Throne bersten, Reiche zittern,
> Fluchte du, in reinen Osten
> Patriarchenluft zu kosten!
>
> (Şi nord şi vest şi sud se sfarmă,
> Cad tronuri, iar domnii se darmă ;

Tu fugi spre răsăritul drept
Şi soarbe aer sfînt în piept!)

Te *întorci* întotdeauna la Orient – „Dort, im Reinen und in Rechten/ Will ich menschlichen Geschlechten/In des Ursprungs Tiefe dringen" (Vreau în dreptate, curăţie,/Să pot pătrunde obîrşia/Umanităţii, cît de-adîncă!) – văzîndu-l ca pe o împlinire şi o confirmare a tot ce ţi-ai imaginat :

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände.

(E-al lui Dumnezeu Apusul!
Răsăritul i-i supusul,
Ţări din nord, din sud, de-a valma,
I le ţine-n pace palma[76].)

Orientul, cu poezia, atmosfera şi posibilităţile sale, a fost reprezentat de poeţi ca Hafiz – *unbegrenzt*, fără margini, spunea Goethe, mai bătrîn şi mai tînăr decît noi europenii. Şi pentru Hugo, în *Cri de guerre du mufti* şi *La Douleur du pacha*[77], cruzimea şi melancolia nemăsurată a orientalilor a fost impusă nu prin teama reală de viaţă sau de rătăcire, ci de Volney şi George Sale, a căror operă savantă a transformat splendoarea barbară în informaţie utilizabilă pentru sublim de talentatul poet.

Ceea ce orientalişti ca Lane, Sacy, Renan, Volney, Jones (ca să nu mai menţionăm *Description de l'Égypte*) şi alţi iniţiatori au pus la dispoziţia publicului, a fost exploatat de mulţimea scriitorilor. Trebuie să amintim acum discuţia noastră anterioară despre cele trei tipuri de lucrări ce au ca subiect Orientul şi se bazează pe reşedinţa efectivă acolo. Exigenţele riguroase ale cunoaşterii au eliminat din scrierile orientaliste o sensibilitate autoritară : de aici extirparea eului la Lane şi de aici şi primul tip de lucrări amintit. În ceea ce priveşte tipurile doi şi trei, eul este supus unei voci a cărei sarcină este să răspîndească cunoştinţele reale (tipul doi) sau domină şi mediază tot ce ni se spune despre Orient (tipul trei). Totuşi, pe durata întregului secol al XIX-lea – adică, după Napoleon – Orientul a constituit un loc de pelerinaj şi fiecare operă importantă ce aparţinea unui orientalism adevărat, dacă nu întotdeauna unui orientalism

academic, şi-a preluat forma, stilul şi scopul de la ideea de pelerinaj acolo. Pentru această idee, ca şi pentru atît de multe din celelalte tipuri de scrieri orientaliste despre care am discutat, ideea romantică de reconstrucţie restaurativă (supranaturalism natural) reprezintă sursa principală.

Fiecare pelerin vede lucrurile în felul său, dar există anumite limite ale scopurilor unui pelerinaj, ale formei pe care le poate lua, ale adevărurilor pe care le dezvăluie. Toate pelerinajele în Orient au trecut sau au trebuit să treacă prin ţinuturile biblice ; majoritatea erau, de fapt, încercări fie de a retrăi, fie de a elibera din marele Orient, incredibil de fecund, anumite părţi ale realităţii iudeo–creştine/greco–romane. Pentru aceşti pelerini, Orientul orientalizat, Orientul savanţilor orientalişti a fost demn de expus la critici severe, tot la fel cum Biblia, cruciadele, islamul, Napoleon şi Alexandru au fost predecesori redutabili, demni de luat în seamă. Un Orient savant nu doar inhibă visările şi fanteziile personale ale pelerinului, ci însăşi antecedenţa sa ridică bariere între călătorul contemporan şi scrierile sale, dacă, aşa cum a fost cazul lui Nerval şi Flaubert cînd s-au folosit de Lane, opera orientalistă nu e ruptă de bibliotecă şi prinsă în proiectul estetic. O altă inhibiţie e aceea că scrierea orientalistă este prea limitată de cerinţele oficiale ale învăţăturii orientaliste. Un pelerin ca Chateaubriand a pretins cu insolenţă că a făcut călătoriile exclusiv pentru el însuşi : „mergeam să caut imagini, asta e tot“[78]. Flaubert, Vigny, Nerval, Kinglake, Disraeli, Burton, toţi au plecat în pelerinaje pentru a risipi mucegăiala din arhiva orientalistă preexistentă. Scrierile lor aveau să fie un nou depozit proaspăt de experienţă orientală, dar, aşa cum vom vedea, chiar şi acest proiect s-a transformat de obicei (dar nu întotdeauna) în reducţionismul orientalisticului. Motivele sînt complexe şi au o mare legătură cu firea pelerinului, cu stilul scrierii sale şi cu forma lucrării pe care intenţionează să o scrie.

Ce era Orientul pentru individul călător din secolul al XIX-lea? Să luăm în considerare, mai întîi, diferenţele dintre un vorbitor de limba engleză şi unul de limba franceză. Pentru primul, Orientul era India, desigur, o colonie britanică reală ; a trece prin Orientul Apropiat însemna, de aceea, a trece în drum spre o colonie importantă. Atunci, spaţiul disponibil pentru jocul imaginativ era deja limitat de realităţile administraţiei, ale legalităţii teritoriale şi ale puterii executive. Scott, Kinglake, Disraeli, Warburton, Burton şi chiar George Eliot (în a cărui carte *Daniel Deronda* Orientul are planuri pentru el) sînt scriitori, ca Lane însuşi şi

Jones înaintea lui, pentru care Orientul a fost definit prin posesiunea materială, printr-o imaginație materială, cum ar veni. Anglia l-a învins pe Napoleon, a izgonit Franța : ce a studiat spiritul britanic a fost un domeniu imperial care, prin anii 1880, a devenit o porțiune continuă de pămînt deținut de englezi, de la Mediterana pînă în India. A scrie despre Egipt, Siria sau Turcia, ca și a străbate aceste locuri, a fost o chestiune de călătorie prin ținutul voinței politice, al managementului politic, al definiției politice. Imperativul teritorial a fost extrem de important, chiar și pentru scriitori nereținuți ca Disraeli, al cărui *Tancred* nu e doar o farsă orientală, ci și un exercițiu de management politic iscusit al forțelor reale pe teritorii reale.

Prin contrast, pelerinul francez avea sentimentul unei pierderi grave în Orient. El venea într-un loc unde Franța, spre deosebire de Marea Britanie, nu era o prezență suverană. Mediterana păstra ecourile înfrîngerilor franceze, de la cruciade pînă la Napoleon. Ceea ce urma să fie cunoscut ca „misiune civilizatoare" a început în secolul al XIX-lea ca tot ce se putea întîmpla mai rău din punct de vedere politic pentru prezența Marii Britanii. În consecință, pelerinii francezi, de la Volney începînd, au făcut planuri și proiecte pentru locuri ce existau în principal *în mintea lor*, le-au imaginat și au meditat la ele ; au construit scheme pentru un concert tipic francez, poate chiar european, în Orient, care, desigur, după presupunerile lor, avea să fie orchestrat de ei. Orientul lor era cel al amintirilor, al ruinelor sugestive, al secretelor uitate, al corespondențelor ascunse și al unui fel aproape virtuoz de a fi, un Orient ale cărui forme literare superioare se găsesc la Nerval și Flaubert, opera lor fiind ancorată solid într-o dimensiune imaginativă, nerealizabilă (decît estetic).

Acest lucru era adevărat, într-o oarecare măsură, și pentru savanții francezi călători în Orient. Majoritatea erau interesați de trecutul biblic sau de cruciade, așa cum spunea Henri Bordeaux în *Voyageurs d'Orient*[79]. La aceste nume trebuie să adăugăm (la sugestia lui Hassan al–Nouty) numele semitologilor orientali, inclusiv pe cel al lui Quatremère ; Saulcy, exploratorul Mării Moarte ; Renan, ca arheolog fenician ; Judas, studentul la limbi feniciene ; Catafago și Défrémery, care i-au studiat pe ansari, ismailiți, seljuki* ; Clermont–Ganneau, care a explorat Iudeea ; și mar-

* Ansari – cei care l-au ajutat pe Mohammed cînd a început să predice ; ismailiți – membri ai unei secte de musulmani șiiți, caracterizați printr-un fanatism extrem ; seljuki – membri ai unor dinastii turce care au domnit în Asia între secolele XI și XIII sau ai unor triburi conduse de ei (n. trad.).

chizul de Vogüé, a cărui operă s-a concentrat asupra epigrafiei din Palmyra. A mai fost, în plus, întreaga şcoală de egiptologi descendenţi din Champollion şi Mariette, o şcoală ce-i va include mai tîrziu pe Maspero şi Legrain. Ca un indiciu al diferenţei între realităţile britanice şi fanteziile franceze, merită amintite cuvintele spuse la Cairo de pictorul Ludovic Lepic, care comenta cu tristeţe în 1884 (la doi ani după ce a început ocupaţia britanică) : „Orientul a murit la Cairo". Doar Renan, rasistul mereu realist, a iertat înăbuşirea de către britanici a rebeliunii naţionaliste a lui Arabi, care, spunea el cu marea sa înţelepciune, a fost o „ruşine pentru civilizaţie"[80].

Spre deosebire de Volney şi Napoleon, pelerinii francezi din secolul al XIX-lea nu au căutat o realitate ştiinţifică, cît una exotică şi totuşi deosebit de atrăgătoare. Acest lucru e, în mod evident, adevărat pentru pelerinii literari, începînd cu Chateaubriand, care au găsit în Orient un loc plin de înţelegere faţă de miturile, obsesiile şi pretenţiile lor personale. Observăm aici cum toţi pelerinii, dar mai ales cei francezi, exploatează Orientul în lucrările lor astfel încît, în mod insistent, să-şi justifice vocaţia existenţială. Doar atunci cînd există un scop cognitiv suplimentar în scrierile despre Orient, eul debordant pare a se afla mai bine sub control. Lamartine, de exemplu, scrie despre sine şi, de asemenea, despre Franţa ca o putere în Orient ; această a doua întreprindere slăbeşte şi, în final, controlează imperativele impuse stilului său de către sufletul, memoria şi imaginaţia *sa*. Nici un pelerin, francez sau englez, nu-şi putea domina atît de neîndurător eul sau subiectul cum a putut Lane. Chiar Burton şi T. E. Lawrence, dintre care primul a creat un tip de pelerinaj în mod deliberat musulman, iar cel de-al doilea ceea ce el a numit un pelerinaj invers, *departe* de Mecca, au prezentat o mulţime de scrieri orientaliste istorice, politice şi sociale, care nu au fost niciodată atît de eliberate de ego-urile lor cît au fost ale lui Lane de al său. De aceea, Burton, Lawrence şi Charles Doughty ocupă o poziţie intermediară între Lane şi Chateaubriand.

Itinéraire de Paris à Jérusalem, et de Jérusalem à Paris (1810–1811) al lui Chateaubriand înregistrează detaliile unei călătorii din 1805–1806, în urma alteia în America de Nord. Multele sale sute de pagini aduc mărturie despre acceptarea de către autor a faptului că „vorbesc etern despre mine", astfel încît Stendhal, el însuşi un scriitor necaracterizat prin dăruire de sine, a considerat că eşecul lui Chateaubriand în calitate de călător bine informat se datorează „egoismului său extrem". El a adus în Orient o încărcătură imensă de obiective şi de supoziţii

personale, le-a descărcat acolo şi a început apoi să introducă oamenii, locurile şi ideile din jur în Orient, de parcă nimic nu putea rezista imaginaţiei sale imperioase. Chateaubriand a venit în Orient ca un *personaj* construit, nu ca un adevărat eu. Pentru el, Bonaparte a fost ultimul cruciat ; el, la rîndul lui, a fost „ultimul francez care şi-a părăsit patria pentru a călători în Ţara Sfîntă, cu ideile, ţelurile şi sentimentele unui pelerin din alte timpuri". Dar au fost alte motive. Simetria : vizitînd Lumea Nouă şi văzînd monumentele naturii sale, trebuia să închidă cercul de studii vizitînd Orientul şi monumentele sale de cunoaştere : întrucît a studiat Antichitatea romană şi celtică, tot ce a rămas pentru el au fost ruinele de la Atena, Memphis şi Cartagina. Desăvîrşirea de sine : trebuia să-şi completeze stocul de imagini. Confirmarea importanţei spiritului religios : „religia este un fel de limbaj universal înţeles de toţi oamenii" şi unde poate fi mai bine observat decît în Orient, chiar în ţinuturi unde domină o religie comparativ inferioară, cum e islamul. Cel mai important, nevoia de a vedea lucrurile nu aşa cum erau ele, ci aşa cum presupunea Chateaubriand că sînt : Coranul era „cartea lui Mahomed" ; el nu conţinea „nici un principiu de civilizaţie, nici un precept care să poată înălţa caracterul". „Această carte", continuă el, inventînd mai mult sau mai puţin liber pe măsură ce avansa, „nu predică nici ura faţă de tiranie, nici iubirea faţă de libertate"[81].

Pentru un personaj constituit în mod atît de nefiresc ca Chateaubriand, Orientul era o pînză veche ce aştepta eforturile sale de restaurare. Arabul oriental era un „om civilizat, căzut din nou în starea de sălbăticie" : nu e de mirare, deci, că, pe cînd îi privea pe arabi încercînd să vorbească franceza, Chateaubriand s-a simţit ca Robinson Crusoe emoţionat să-şi audă papagalul vorbind pentru prima oară. E adevărat că existau locuri ca Betleemul (al cărui înţeles etimologic Chateaubriand îl prezintă complet greşit) unde se găseau din nou semne de civilizaţie adevărată – adică europeană, dar erau puţine şi îndepărtate. Peste tot întîlneai orientali, arabi a căror civilizaţie, religie şi comportare erau de prea proastă calitate, barbare şi contradictorii, pentru a merita să fie recuceriţi. Cruciadele, spunea el, nu însemnau agresiune ; ele erau reversul creştin corect al sosirii lui Omar în Europa. În plus, adaugă el, chiar dacă, în forma lor modernă sau originală, însemnau agresiune, problema pe care o ridicau depăşea chestiunile de mortalitate obişnuită :

> Cruciadele nu erau organizate doar pentru eliberarea Sfîntului Mormînt, ci mai mult pentru a afla cine va cîştiga pe pămînt, un cult care era

> duşmanul civilizaţiei, favorizînd în mod sistematic ignoranţa [acesta era, desigur, islamul], despotismul, sclavia, sau un cult care a retrezit în oamenii moderni geniul unei Antichităţi înţelepte şi a abolit josnica servitute[82].

Este prima menţionare semnificativă a unei idei ce va dobîndi o autoritate aproape insuportabilă, aproape iraţională, în scrierile europene : tema Europei ce transmite Orientului semnificaţia libertăţii, idee despre care Chateaubriand şi toţi de după el credeau că orientalii şi musulmanii nu ştiu nimic.

> Despre libertate, ei nu ştiu nimic ; bună–cuviinţă nu au deloc : forţa o reprezintă Dumnezeul lor. Cînd parcurg lungi perioade de timp fără a întîlni cuceritori care să împartă dreptatea divină, ei au aerul unor soldaţi fără comandant, al unor cetăţeni fără legislatori şi al unei familii fără tată[83].

Deja în 1810 avem un european care vorbeşte asemenea lui Cromer în 1910, afirmînd că orientalii au nevoie să fie cuceriţi şi neconsiderînd paradoxal faptul că o cucerire a Orientului de către Occident nu a fost cucerire, la urma urmei, ci libertate. Chateaubriand pune întreaga idee în termenii romantici izbăvitori ai unei misiuni creştine de reînviere a unei lumi moarte, de însufleţire în ea a unui sentiment al propriului potenţial, pe care doar un european îl poate discerne sub o suprafaţă lipsită de viaţă şi degenerată. Pentru călător, aceasta înseamnă că trebuie să folosească Vechiul Testament şi Evangheliile drept ghid în Palestina[84] ; doar aşa poate fi depăşită aparenta degenerare a Orientului modern. Totuşi, Chateaubriand nu resimte deloc ca pe o ironie faptul că nici călătoria, nici viziunea lui nu-i vor dezvălui nimic despre orientalul modern şi destinul *său.* Ce contează în privinţa Orientului este ceea ce Orientul lasă să i se întîmple lui Chateaubriand, ceea ce îi permite spiritului său să facă, ceea ce îi îngăduie să dezvăluie despre sine, despre ideile şi speranţele sale. Libertatea care îl preocupă în acest fel pe Chateaubriand nu e altceva decît propria eliberare din deşertul ostil al Orientului.

Unde i se permite să meargă după eliberare e direct înapoi pe tărîmul imaginaţiei şi al interpretării imaginative. Descrierea Orientului e distrusă de proiectele şi modelele impuse de ego-ul imperial, care nu face nici un secret din puterile sale. Dacă în proza lui Lane vedem ego-ul dispărînd, astfel încît Orientul să poată apărea în toate detaliile sale realiste, la

Chateaubriand ego-ul se topeşte în contemplarea minunilor pe care le creează şi apoi renaşte, mai puternic ca altădată, mai apt să-şi savureze puterea şi să se bucure de interpretările sale.

> Cînd călătoreşti în Iudeea, la început te cuprinde o mare plictiseală ; dar cînd, trecînd dintr-un loc singuratic în altul, spaţiul se întinde nemărginit în faţa ta, încet plictiseala se risipeşte şi simţi o groază secretă, care, departe de a-ţi deprima sufletul, îi dă curaj şi îţi înalţă geniul nativ. Lucruri extraordinare sînt descoperite din toate părţile unui pămînt plin de miracole : soarele arzător, vulturul impetuos, curmalul neroditor ; toată poezia, toate scenele din Scripturi sînt prezente aici. Fiecare nume ascunde un mister ; fiecare peşteră prezice viitorul ; fiecare pisc reţine în el vorbele unui profet. Dumnezeu Însuşi a vorbit de pe aceste ţărmuri : torentele aride, stîncile despicate, mormintele deschise atestă minunea ; deşertul încă pare mut de groază şi ai spune că nu a fost încă în stare să rupă tăcerea de cînd a auzit vocea eternităţii[85].

Procesul gîndirii în acest pasaj e revelator. O experienţă a terorii pascaliene nu-ţi reduce, pur şi simplu, încrederea în tine, ci o stimulează în mod miraculos. Peisajul deşertic apare ca un text decorat cu miniaturi, ce se prezintă spre analiză unui ego foarte puternic, refortificat. Chateaubriand a depăşit realitatea măruntă, chiar dacă şi înspăimîntătoare, a Orientului contemporan, astfel încît se poate afla într-o relaţie originală şi creatoare cu el. La sfîrşitul pasajului, nu mai e un om modern, ci un vizionar, mai mult sau mai puţin contemporan cu Dumnezeu ; dacă deşertul Iudeii a amuţit de cînd a vorbit Dumnezeu acolo, Chateaubriand e cel care poate auzi tăcerea, îi poate înţelege sensul şi – pentru cititorul său – poate face deşertul să vorbească din nou.

Marile daruri ale intuiţiei simpatetice, care i-au permis lui Chateaubriand să reprezinte şi să interpreteze misterele Americii de Nord în *René* şi *Atala*, ca şi creştinismul în *Le Génie du Christianisme*, ating culmile interpretării în *Itinéraire*. Autorul nu mai are de a face cu primitivitatea naturală şi sentimentul romantic, ci chiar cu creativitatea eternă şi cu originalitatea divină, căci în Orientul biblic au apărut ele pentru prima oară şi au rămas aici în formă pură şi latentă. Desigur, ele nu pot fi pur şi simplu pătrunse cu mintea ; Chateaubriand trebuie să aspire la ele şi să le atingă. Iar *Itinéraire* e menit a servi acestui scop ambiţios, tot la fel cum, în text, ego-ul lui Chateaubriand trebuie reconstruit radical, pentru ca sarcina să fie îndeplinită. Spre deosebire de Lane, Chateau-

briand încearcă să *consume* Orientul. El nu numai că şi-l însuşeşte, el îl şi reprezintă şi vorbeşte în numele lui, nu în istorie, ci dincolo de ea, în dimensiunea eternă a unei lumi complet vindecate, unde oamenii şi pămînturile, Dumnezeu şi oamenii sînt una. De aceea, în Ierusalim, în centrul viziunii sale şi la capătul pelerinajului său, îşi acordă lui însuşi un fel de reconciliere totală cu Orientul, Orientul evreu, creştin, musulman, grec, persan, roman şi, în final, francez. El este emoţionat de situaţia evreilor, dar consideră că şi ei servesc la iluminarea viziunii sale generale şi, ca un avantaj în plus, ei dau intensitatea necesară setei sale de răzbunare creştină. Dumnezeu, spune el, a ales un nou popor şi acesta nu este cel evreu[86].

El mai face, totuşi, şi alte concesii realităţii pămînteşti. Dacă Ierusalimul e prins în itinerarul său ca ţinta extrapămînteană finală, Egiptul îi oferă material pentru un excurs politic. Ideile sale despre Egipt îi completează frumos pelerinajul. Magnifica Deltă a Nilului îl emoţionează, determinîndu-l să spună :

> Am găsit doar amintirile patriei mele glorioase demne de aceste cîmpii magnifice ; am văzut vestigiile monumentelor unei noi civilizaţii, aduse pe malurile Nilului de geniul Franţei[87].

Dar aceste idei sînt exprimate nostalgic, deoarece, în Egipt, Chateaubriand crede că poate egala absenţa Franţei cu absenţa unei guvernări libere asupra unui popor fericit. În plus, după Ierusalim, Egiptul pare a fi doar un fel de dezamăgire spirituală. După comentariul politic asupra stării sale jalnice, Chateaubriand îşi pune întrebarea obişnuită despre „diferenţă" ca rezultat al dezvoltării istorice : cum poate această gloată degenerată şi stupidă de „musulmani" să fi ajuns să locuiască în ţara ai cărei stăpîni mult diferiţi i-au impresionat atîta pe Herodot şi pe Diodor?

Acesta este cel mai potrivit salut de rămas bun adresat Egiptului, de unde pleacă spre Tunis, ruinele Cartaginei şi, în final, spre casă. Totuşi, el face un ultim gest remarcabil în Egipt : incapabil de altceva decît să privească piramidele de la distanţă, se deranjează să trimită acolo un emisar, pentru a-i înscrie numele pe piatră, adăugînd, pentru noi, „trebuie să-ţi îndeplineşti toate micile obligaţii ale unui călător evlavios". În mod normal, nu am acorda decît o atenţie amuzată acestei fermecătoare frînturi de banalitate turistică. Totuşi, ca pregătire pentru ultima pagină din *Itinéraire*, pare mai importantă decît s-ar crede la prima vedere. Reflectînd asupra proiectului său de douăzeci de ani de a studia „toate pericolele şi

toate necazurile" calității de exilat, Chateaubriand observă pe un ton elegiac cum fiecare dintre cărțile sale a fost, de fapt, un fel de prelungire a existenței proprii. Om fără casă și fără posibilitatea de a avea vreodată una, se trezește acum că a trecut demult de tinerețe. Dacă cerul îi acordă odihna veșnică, spune el, promite să se dedice în tăcere ridicării unui „monument în cinstea patriei mele". Cu ce rămîne, totuși, pe pămînt sînt scrierile sale, care, dacă numele îi dăinuie, au reprezentat destul, și dacă nu-i dăinuie, au reprezentat prea mult[88].

Aceste rînduri finale ne trimit din nou la interesul manifestat de Chateaubriand pentru înscrierea numelui său pe piramide. Vom fi înțeles că egoistele lui memorii orientale ne oferă o experiență a sinelui, demonstrată în mod constant, trăită neobosit. Scrisul reprezenta un act de viață pentru Chateaubriand, pentru care nimic, nici măcar o piatră îndepărtată, nu trebuia să rămînă neatinsă de el prin scris, dacă el avea să fie în viață. Dacă ordinea din narațiunea lui Lane avea să fie încălcată de autoritatea științifică și de detaliile enorme, atunci cea a lui Chateaubriand avea să fie transformată în voința clar exprimată a unui individ egoist, extrem de nestatornic. În timp ce Lane și-a sacrificat ego-ul în favoarea canonului orientalist, Chateaubriand a făcut ca tot ce a spus despre Orient să fie în totalitate dependent de ego-ul său. Totuși, nici unul dintre scriitori nu a putut concepe că posteritatea îl va continua fructuos. Lane a intrat în impersonalitatea unei discipline tehnice : opera sa a fost folosită, dar nu ca un document uman. Chateaubriand, pe de altă parte, a văzut că operele lui, ca și înscrierea simbolică a numelui său pe o piramidă, îi va semnifica sinele ; dacă nu, dacă nu a reușit să-și prelungească viața prin scris, ar fi doar excesiv, superfluu.

Chiar dacă toți călătorii în Orient de după Chateaubriand și Lane le-au luat în considerare lucrările (în unele cazuri, pînă la a copia din ele cuvînt cu cuvînt), moștenirea lor întruchipează soarta orientalismului și variantele la care a fost limitat. S-a scris fie științific, așa cum a scris Lane, fie cu o notă personală, așa cum a scris Chateaubriand. Problemele legate de prima opțiune erau convingerea sa occidentală impersonală că descrierile fenomenelor generale, colective erau posibile, precum și tendința sa de a crea realitățile nu atît pe baza Orientului, cît pe baza propriilor observații. Problema legată de scrierile cu o notă personală era că ele se retrăgeau inevitabil pe o poziție ce egala Orientul cu fantezia personală, chiar dacă fantezia era de foarte înaltă clasă, din punct de vedere estetic. În ambele cazuri, desigur, orientalismul a exercitat o puternică influență asupra modului cum Orientul a fost descris și caracterizat. Dar ceea ce a

prevenit întotdeauna această influență, chiar pînă astăzi, a fost un anume sentiment al Orientului ce nu era nici imposibil de general, nici imperturbabil de personal. A căuta în orientalism un sentiment viu al realității umane sau chiar sociale a orientalului – ca locuitor contemporan al lumii moderne – înseamnă a căuta în zadar.

Influența celor două variante descrise, a lui Lane și a lui Chateaubriand, cea britanică și cea franceză, e în mare măsură motivul acestei omisiuni. Dezvoltarea cunoștințelor, a cunoștințelor deosebit de specializate, este un proces foarte lent. Departe de a fi doar aditivă sau cumulativă, dezvoltarea cunoștințelor reprezintă un proces de acumulare selectivă, de înlocuire, ștergere, rearanjare, la fel ca și stăruința în ceea ce s-a numit consens științific. Legitimitatea unor cunoștințe precum cele orientaliste provenea, în secolul al XIX-lea, nu din autoritatea religioasă, cum a fost cazul înainte de Iluminism, ci din ceea ce putem numi citarea restaurativă a autorității precedente. Începînd cu Sacy, atitudinea orientalistului erudit a fost aceea a unui om de știință ce-a analizat o serie de fragmente de texte, pe care le-a redactat apoi și le-a aranjat, așa cum un restaurator de vechi schițe putea pune laolaltă o serie dintre ele pentru a obține imaginea cumulativă ce o reprezentau în mod implicit. În consecință, orientaliștii între ei își tratează lucrările în același stil al citărilor. Burton, de exemplu, va analiza *O mie și una de nopți* sau, indirect, Egiptul, *prin* opera lui Lane, citîndu-și predecesorul, contestîndu-l, chiar dacă îi acorda o foarte mare autoritate. Călătoria lui Nerval în Orient s-a făcut prin intermediul lui Lamartine, iar a acestuia prin intermediul lui Chateaubriand. Pe scurt, ca formă de cunoaștere aflată în dezvoltare, orientalismul a recurs în principal la citate din precedesori eruditi din domeniu, ca sursă de inspirație. Chiar și atunci cînd materiale noi îi ieșeau în cale, orientalistul le aprecia împrumutînd de la predecesori (așa cum fac adesea cercetătorii) perspective, ideologii și teze conducătoare. Foarte strict, deci, orientaliștii de după Sacy și Lane i-au rescris pe Sacy și pe Lane, iar pelerinii de după Chateaubriand l-au recris pe acesta. Din asemenea rescrieri complexe, actualitățile Orientului modern erau sistematic excluse, mai ales atunci cînd pelerini dotați, precum Nerval și Flaubert, au preferat descrierile lui Lane în locul a ceea ce ochii și mintea lor le-au arătat nemijlocit.

În sistemul cunoștințelor despre Orient, acesta e mai puțin un loc și mai mult un *topos*, un set de referințe, o serie de caracteristici, care par a-și avea originea într-un citat sau într-un fragment de text sau într-un extras din lucrarea cuiva despre Orient sau într-un crîmpei dintr-o fantezie

anterioară sau într-o combinație a acestora. Observația directă sau descrierea circumstanțială sînt ficțiunile prezentate atunci cînd se scrie despre Orient, totuși, invariabil, ele sînt în totalitate secundare sarcinilor sistematice de alt tip. În Lamartine, Nerval și Flaubert, Orientul este o reprezentare a unui material canonic, dirijată de o voință estetică și executivă, capabilă să stîrnească interesul cititorului. Totuși, la toți cei trei scriitori, orientalismul, sau unele aspectele ale sale, e susținut, chiar dacă, așa cum am spus anterior, conștiinței narative i se atribuie un rol foarte important. Ce vom vedea este că, din cauza individualității sale excentrice, această conștiință narativă va sfîrși prin a înțelege, ca Bouvard și Pécuchet, că pelerinajul e, la urma urmei, o formă de copiere.

Cînd și-a început călătoria în Orient, în 1833, Lamartine spunea că a făcut acest lucru ca pe ceva la care a visat dintotdeauna : „o călătorie în Orient [era] ca un mare act al vieții mele interioare". Lamartine este o concentrare de predispoziții, de simpatii și preferințe : el îi urăște pe romani și Cartagina, și îi iubește pe evrei, pe egipteni și hinduși, al căror Dante pretinde că va deveni. Înarmat cu versurile oficiale *Adieu* dedicate Franței, în care enumeră tot ce plănuiește să facă în Orient, pornește spre Est. La început, tot ce întîlnește fie îi confirmă previziunile poetice, fie îi împlinește înclinația spre analogie. Lady Hester Stanhope este Circe a deșertului ; Orientul e „patria imaginației mele" ; arabii sînt un popor primitiv ; poezia biblică e gravată în pămîntul Libanului ; Orientul atestă atrăgătoarele dimensiuni uriașe ale Asiei, comparativ cu cele reduse ale Greciei. Curînd după ce ajunge în Palestina, totuși, el devine creatorul incorigibil al unui Orient imaginar. Pretinde că, în lucrările lui Poussin și Lorrain, cîmpiile Canaanului apar în lumina cea mai favorabilă. Călătoria sa se transformă dintr-o „traducere", așa cum a numit-o anterior, într-o rugăciune, care îi solicită memoria, sufletul și inima mai mult decît ochii, mintea sau spiritul[89].

Această afirmație nevinovată declanșează zelul analogic și reconstructiv (și nedisciplinat) al lui Lamartine. Creștinismul este o religie a imaginației și a reculegerii și, întrucît Lamartine se consideră a fi tipul credinciosului pios, el nu-și refuză nimic. O listă a „observațiilor" sale tendențioase ar fi interminabilă : o femeie pe care o vede îi amintește de Haidée din *Don Juan* ; relația dintre Isus și Palestina este precum aceea dintre Rousseau și Geneva ; rîul Iordan cel real e mai puțin important decît „misterele" ce le provoacă în suflet ; orientalii și mai ales musulmanii sînt leneși, politica lor e capricioasă, pasionată și fără viitor ; o altă femeie îi amintește un pasaj din *Atala* ; nici Tasso, nici Chateaubriand

(ale cărui călătorii anterioare par adesea a tulbura egoismul, altfel nechibzuit, al lui Lamartine) nu au înțeles corect Țara Sfîntă ş.a. Paginile sale despre poezia arabă, în privința căreia se exprimă cu o încredere supremă, nu trădează nici o reținere din cauza ignorării totale a limbii. Tot ce contează pentru el e faptul că, prin călătoriile sale în Orient, i se dezvăluie că Orientul reprezintă „pămîntul cultelor, al minunilor" şi că el îi este poetul desemnat în Occident. Fără urmă de autoironie, Lamartine anunță :

> Acest pămînt arab este pămîntul minunilor ; totul creşte aici, iar fiecare om credul sau fanatic poate deveni, la rîndul lui, profet[90].

El a devenit profet prin simplul fapt că a locuit în Orient.

La sfîrşitul naraţiunii sale, Lamartine a atins scopul pelerinajului său la Sfîntul Mormînt, punctul inițial şi final al timpului şi al spațiului. El a interiorizat realitatea suficient de mult pentru a dori să se retragă din ea, înapoi în contemplația pură, în singurătate, filosofie şi poezie[91].

Ridicîndu-se deasupra Orientului geografic, el se transformă într-un Chateaubriand modern, analizînd Estul de parcă ar fi o provincie personală (sau cel puțin franceză), de care puterile europene sînt gata să dispună. Din călător şi pelerin în timpul şi spațiul real, Lamartine devine un ego transpersonal, ce se identifică, în putere şi conştiință, cu întreaga Europă. Ce vede în fața lui e Orientul în proces de viitoare dezmembrare inevitabilă, preluat şi consacrat de suzeranitatea europeană. Astfel, în viziunea culminantă a lui Lamartine, Orientul renaşte prin dreptul Europei de a avea putere asupra sa :

> Acest fel de suzeranitate, definit astfel şi consacrat ca un drept european, va consta în principal din dreptul de a ocupa un teritoriu sau altul, precum şi ţărmurile, pentru a găsi aici fie oraşe libere, fie colonii europene, fie porturi comerciale...

Dar Lamartine nu se opreşte aici. El urcă mai mult, pînă la punctul în care Orientul, toate locurile văzute şi vizitate, se reduc la „naţiuni fără teritoriu, patrie, drepturi, legi sau siguranță... aşteptînd cu nerăbdare protecția" ocupației europene[92].

În toate viziunile asupra Orientului create de orientalism nu există nici o recapitulare, în sens literal, atît de completă precum aceasta. Pentru Lamartine, un pelerinaj în Orient a implicat nu doar înțelegerea Orientului

de către o conştiinţă autoritară, ci şi eliminarea virtuală a acelei conştiinţe, ca rezultat al accesului său la un fel de control impersonal, continental, asupra Orientului. Identitatea reală a Orientului se descompune într-o serie de fragmente consecutive, observaţiile lui Lamartine, ce aveau să fie ulterior adunate şi transformate într-un nou vis napoleonian, de hegemonie asupra lumii. În vreme ce identitatea umană a lui Lane dispărea în grila ştiinţifică a clasificărilor egiptene, conştiinţa lui Lamartine depăşeşte în totalitate limitele sale normale. Astfel, repetă călătoria lui Chateaubriand şi viziunile sale, numai pentru a trece dincolo de ele, în sfera abstracţiilor lui Shelley şi Napoleon, prin care lumile şi populaţiile sînt mutate precum cărţile pe o masă de joc. Ce rămîne din Orient în proza lui Lamartine nu e deloc substanţial. Realitatea sa geopolitică a fost acoperită de planurile lui în privinţa sa ; locurile pe care le-a vizitat, oamenii pe care i-a întîlnit, experienţele pe care le-a trăit, sînt reduse la cîteva ecouri în generalizările sale pompoase. Ultimele urme de particularitate au fost şterse în „rezumatul politic" cu care se încheie *Voyage en Orient*.

În contrast cu egoismul cvasinaţional transcendent al lui Lamartine, trebuie să-i punem pe Nerval şi Flaubert. Lucrările orientale joacă un rol substanţial în întreaga lor operă, mult mai mare decît rolul cărţii imperialiste *Voyage* a lui Lamartine în opera acestuia. Totuşi, amîndoi, la fel ca Lamartine, au venit în Orient pregătiţi prin lecturi serioase din clasici, literatură modernă şi din orientalismul academic ; în ceea ce priveşte această pregătire, Flaubert a fost mult mai onest decît Nerval, care, în *Les Filles du feu*, spune, lipsit de sinceritate, că tot ce ştie despre Orient reprezintă amintiri pe jumătate uitate ale educaţiei sale clasice[93]. Dovada din *Voyage en Orient* contrazice categoric acest lucru, deşi arată cunoştinţe mult mai puţin sistematice şi disciplinate de Orientalia decît ale lui Flaubert. Mai important, totuşi, e faptul că ambii scriitori (Nerval în 1842–1843 şi Flaubert în 1849–1850) au avut scopuri personale şi estetice mai mari pentru vizitele lor în Orient decît oricare alţi călători din secolul al XIX-lea. Nu e lipsit de însemnătate faptul că amîndoi au fost genii şi că amîndoi cunoşteau bine anumite aspecte ale culturii europene ce încurajau o viziune simpatetică, dacă nu chiar perversă, asupra Orientului. Nerval şi Flaubert aparţineau acelei comunităţi de gîndire şi de simţire descrise de Mario Praz în *The Romantic Agony*, o comunitate pentru care imagistica locurilor exotice, cultivarea gusturilor sado–masochiste (numite *algolagnia* de către Praz), o fascinaţie în faţa macabrului, a noţiunii de Femeie Fatală, a misterului şi a ocultismului, se combinau toate pentru a crea o lucrare literară de genul celor scrise

de Gautier (fascinat ei însuşi de Orient), de Swinburne, de Baudelaire şi Huysmans[94]. Pentru Nerval şi Flaubert, figuri feminine precum Cleopatra, Salomeea şi Isis au o semnificaţie specială ; şi nu a fost deloc accidental faptul că, în cărţile lor despre Orient, ca şi în vizitele lor acolo, au pus cu precădere în valoare şi au înfrumuseţat tipurile feminine de acest gen legendar, puternic sugestiv şi asociativ.

În plus faţă de atitudinile lor culturale generale, Nerval şi Flaubert au adus în Orient o mitologie personală, ale cărei preocupări şi chiar structuri au necesitat Orientul. Amîndoi au fost influenţaţi de renaşterea orientală, aşa cum au definit-o Quinet şi alţii : ei doreau tonifierea produsă de străvechi şi de exotic. Pentru fiecare, totuşi, pelerinajul oriental era o căutare a ceva relativ personal : Flaubert căuta o „patrie", aşa cum a numit-o Jean Bruneau[95], pe scena originii religiilor, a viziunilor şi a Antichităţii clasice, Nerval căuta – sau, mai degrabă, urmărea – vestigiile sentimentelor şi viselor sale personale, precum Yorick al lui Sterne înaintea sa. Pentru ambii scriitori, Orientul era, de aceea, un loc *déjà vu* şi, pentru amîndoi, cu structura artistică tipică tuturor imaginaţiilor estetice majore, constituia un loc unde se revenea adesea, după ce se încheia călătoria propriu–zisă. Pentru nici unul dintre ei, Orientul nu s-a epuizat, oricît de mult l-au folosit, chiar dacă există adesea o trăsătură de dezamăgire, de deziluzionare sau demistificare în scrierile lor orientale.

Importanţa covîrşitoare a lui Nerval şi Flaubert pentru un studiu precum acesta, asupra spiritului orientalist din secolul al XIX-lea, este că au scris lucrări legate de tipul de orientalism discutat pînă acum şi bazate pe el, dar care rămîn totuşi independente de el. În primul rînd, e vorba de subiectul cărţilor lor. Nerval a scris *Voyage en Orient* ca pe o culegere de note de călătorie, schiţe, povestiri şi fragmente ; preocuparea sa faţă de Orient e evidentă şi în *Les Chimères*, în scrisori, în opera de ficţiune şi în alte scrieri în proză. Lucrările lui Flaubert, atît dinainte, cît şi de după vizita sa în Orient, sînt impregnate de Orient, care apare în *Carnets de Voyage* şi în prima versiune a cărţii *La Tentation de Saint Antoine* (şi în cele două versiuni ulterioare), ca şi în *Hérodias, Salammbô* şi în numeroasele note de lectură, scenarii şi povestiri neterminate, dar aflate încă la dispoziţia noastră, care au fost foarte inteligent studiate de Bruneau[96]. Există ecouri de orientalism şi în alte romane importante ale lui Flaubert. În toate, atît Nerval, cît şi Flaubert şi-au elaborat continuu materialul oriental şi l-au inclus, în moduri variate, în structurile speciale ale proiectelor lor estetice personale. Ceea ce nu înseamnă, totuşi, că Orientul este inerent operei lor. Mai degrabă – spre deosebire de scriitori

ca Lane (de la care amîndoi au împrumutat fără reţineri), Chateaubriand, Lamartine, Renan, Sacy – Orientul lor a fost mai puţin înţeles, însuşit, redus sau codificat, şi mai mult locuit, exploatat din punct de vedere estetic şi imaginativ ca un spaţiu generos, plin de posibilităţi. Ce a contat pentru ei a fost structura operei lor, ca un fapt independent, estetic şi personal, şi nu modalităţile prin care, dacă se dorea, se putea domina efectiv Orientul sau se putea scrie despre el. Ego-urile lor nu au inclus niciodată Orientul, nici nu l-au identificat în totalitate cu cunoştinţele documentare şi textuale despre el (pe scurt, cu orientalismul oficial).

De aceea, pe de o parte, domeniul lucrărilor lor orientale depăşeşte limitele impuse de orientalismul ortodox. Pe de altă parte, subiectul scrierilor lor e mai mult decît oriental sau orientalist (chiar dacă trec şi ei la propria orientalizare a Orientului) ; acest subiect se joacă în mod conştient cu limitele şi cu provocările prezentate lor de Orient şi de cunoştinţele despre el. Nerval, de exemplu, crede că trebuie să insufle vitalitate celor văzute, căci, spune el :

> Le ciel et la mer sont toujours là ; le ciel d'Orient, la mer de Ionie se donnent chaque matin le saint baiser d'amour ; mais la terre est morte, morte sous la main de l'homme, et les dieux se sont envolés!
>
> (Cerul şi marea sînt tot cum am spus ; cerul Orientului, marea Ioniei îşi dau în fiecare dimineaţă sfînta sărutare a iubirii ; dar pămîntul a murit, a murit de mîna omului, iar zeii şi-au luat zborul!)

Dacă Orientul va mai trăi, acum că zeii săi şi-au luat zborul, trebuie să trăiască prin eforturile rodnice ale lui Nerval. În *Voyage en Orient*, conştiinţa narativă e o voce constant energică, ce se mişcă prin labirinturile existenţei orientale, înarmată – ne spune Nerval – cu două cuvinte arabe, *tayeb*, accept, şi *mafiş*, respingere. Aceste două cuvinte îi permit, selectiv, să se confrunte cu lumea orientală antitetică şi să-i afle principiile secrete. El e predispus să recunoască faptul că Orientul este „ţara enigmelor şi a tainelor", care, la fel ca vălurile ce le vede peste tot în Cairo, ascund un fond profund şi bogat de sexualitate feminină. Nerval repetă experienţa lui Lane de descoperire a necesităţii căsătoriei într-o societate islamică, dar, spre deosebire de Lane, el se ataşează de o femeie. Legătura sa cu Zaynab e mai mult decît obligatorie din punct de vedere social :

> Trebuie să mă unesc cu o fată neştiutoare de pe acest pămînt sfînt, prima noastră patrie a tuturor, trebuie să mă călesc din nou la izvoarele

> dătătoare de viață ale omenirii, din care au ieșit poezia și credințele părinților noștri!... Mi-aș dori să-mi orînduiesc viața ca pe un roman și mă pun cu plăcere în situația unuia dintre acei eroi activi și hotărîți care vor cu orice chip să închege în jurul lor drama, nodul, interesul, într-un cuvînt acțiunea[97].

Nerval se dăruiește pe sine Orientului, producînd nu atît o narațiune romanescă, cît o intenție durabilă – niciodată realizată pe deplin – de a uni spiritul cu acțiunea fizică. Această antinarațiune, acest parapelerinaj e o abatere de la finalitatea discursivă în genul imaginat de cei ce au scris anterior despre Orient.

Legat fizic și simpatetic de Orient, Nerval rătăcește neoficial prin bogăția și ambianța sa culturală (și în special feminină), localizînd în Egipt mai ales acel „centru" matern, „misterios și accesibil totodată" din care provine toată înțelepciunea[98]. Impresiile, visele și amintirile sale alternează cu părți de narațiune încărcată, afectată, în stil oriental ; realitățile dure ale călătoriei – în Egipt, Liban, Turcia – se combină că intenția de digresiune deliberată, de parcă Nerval ar fi repetat *Itinéraire* al lui Chateaubriand, utilizînd un traseu subteran, deși mult mai puțin imperial și vizibil. Michel Butor o spune foarte frumos :

> În ochii lui Nerval, călătoria lui Chateaubriand rămîne o călătorie la suprafață, în timp ce a sa e calculată, utilizînd centrele suplimentare, părțile elipsei ce cuprind centrele principale ; aceasta îi permite să pună în evidență, prin paralaxă, toate dimensiunile capcanei create de centrele normale. Rătăcind pe străzile din Cairo, Beirut sau Constantinopol, sau în împrejurimile lor, Nerval se află mereu în așteptarea a ceva ce-i va permite să descopere o grotă întinzîndu-se sub Roma, Atena și Ierusalim [principalele orașe din *Itinéraire* al lui Chateaubriand]...
> Tot așa cum cele trei orașe ale lui Chateaubriand comunică – Roma, cu împărații și papii ei, adunînd moștenirea, testamentul Atenei și Ierusalimului – grotele lui Nerval... intră în legătură unele cu altele[99].

Chiar cele două mari episoade, *Povestea califului Hakem* și *Povestea despre Regina Dimineții*, care se presupunea că vor cuprinde un discurs narativ solid și durabil, par a-l scoate pe Nerval din finalitatea „de la suprafață", împingîndu-l tot mai mult într-o lume interioară obsedantă, de paradox și vis. Ambele povestiri tratează problema identității multiple, unul dintre motivele căreia – exprimat explicit – este incestul, și ambele

ne readuc la lumea orientală esențială a lui Nerval, lumea viselor nesigure, fluide, care se multiplică dincolo de claritate, precizie, materialitate. Cînd călătoria ia sfîrșit și Nerval ajunge la Malta pe drumul său de întoarcere către continentul european, el înțelege că se află acum în „țara frigului și a furtunilor și iată că Orientul nu mai este pentru mine decît unul din acele vise de dimineață, cărora le urmează curînd necazurile zilei"[100]. Cartea sa *Voyage* cuprinde numeroase pagini copiate din *Modern Egyptians* a lui Lane, dar chiar și încrederea lor lucidă pare a se dizolva în elementul cavernos, aflat în stare de descompunere nesfîrșită, care e Orientul lui Nerval.

Carnetul său pentru *Voyage* ne oferă, cred eu, două texte perfecte pentru înțelegerea felului cum Orientul său s-a desprins de orice semăna unei concepții orientaliste asupra Orientului, chiar dacă opera sa se bazează, într-o oarecare măsură, pe orientalism. În primul, poftele lui încearcă să acumuleze experiență și amintiri, fără discernămînt : „Simt nevoia să asimilez toată natura (femei străine). Amintiri de a fi trăit acolo". Cel de-al doilea dezvoltă ceva din primul : „Visele și nebunia... Dorința de *Orient*. Europa se ridică. Visul se realizează... Ea. Am fugit de ea, am pierdut-o... Vas din Orient"[101]. Orientul simbolizează căutarea din vis a lui Nerval și femeia fugitivă ce se află în centrul ei, atît ca dorință, cît și ca pierdere. „Vaisseau d'Orient" – vas din Orient – se referă în mod enigmatic fie la femeie ca vas ce poartă Orientul, fie, posibil, la propriul vas al lui Nerval pentru Orient, la călătoria sa în proză. În oricare caz, Orientul e identificat cu *absența* comemorativă.

Cum altfel putem explica utilizarea neglijentă în *Voyage*, operă a unui spirit atît de original și de individual, a unor lungi pasaje din Lane, încorporate fără șovăire de Nerval ca *propriile* descrieri ale Orientului? Este ca și cum, eșuînd atît în căutarea unei realități orientale stabile, cît și în intenția de a da o ordine sistematică re-prezentării de către el a Orientului, Nerval ar fi împrumutat autoritatea unui text orientalist canonizat. După călătorie, pămîntul a rămas mort și, în afara întruchipărilor sale din *Voyage*, strălucit realizate, dar fragmentate, eul lui nu a fost mai puțin năuc și epuizat decît înainte. De aceea, retrospectiv, Orientul părea să aparțină unui tărîm negativ, în care narațiunile ratate, cronicile lipsite de ordine, simplele transcrieri de texte savante, au constituit singurul său vas posibil. Cel puțin Nerval nu a încercat să-și salveze intenția dăruindu-se din toată inima proiectelor Franței legate de Orient, deși el a recurs la orientalism pentru a realiza cîte ceva din ce și-a pus în gînd.

În contrast cu viziunea negativă a lui Nerval asupra unui Orient golit, cea a lui Flaubert este eminamente materială. Notele sale de călătorie şi scrisorile dezvăluie un om ce prezintă scupulos evenimente, persoane şi decoruri, încîntătoare în bizareria lor, neîncercînd niciodată să reducă absurdităţile din faţa lui. În ceea ce scrie (sau poate tocmai pentru că scrie), el acordă importanţă şocantului, transpus în expresii conştient lucrate : de exemplu, „inscripţiile şi excrementele de păsări sînt singurele două lucruri din Egipt care indică viaţa“[102]. Gusturile sale alunecă spre pervers, a cărui formă e adesea o combinaţie de animalitate extremă, chiar de indecenţă grotescă, şi de rafinament extrem şi uneori intelectual. Totuşi, acest gen special de perversitate nu a fost doar ceva observat, ci a fost şi studiat şi a ajuns să reprezinte un element esenţial în opera de ficţiune a lui Flaubert. Opoziţiile familiare sau ambivalenţele, cum le-a numit Harry Levin, din scrierile lui Flaubert – trup/spirit, Salomeea/Sfîntul Ion, Salammbô/Sfîntul Anton[103] – sînt puternic validate de ceea ce a văzut în Orient, de ceea ce, dată fiind învăţătura sa eclectică, a putut el vedea acolo din asocierea între cunoaştere şi grosolănia fizică. În Egiptul de Sus, a fost atras de arta egipteană antică, cu preţiozitatea şi lubricitatea sa deliberată : „existau picturi atît de scabroase chiar şi atît de devreme în Antichitate?“ La cîte întrebări a răspuns cu adevărat Orientul comparativ cu problemele pe care le-a ridicat reiese din fragmentul următor :

> Mă întrebi [tu, mama lui Flaubert] dacă Orientul e la înălţimea a ceea ce-mi închipuiam. La înălţime, da, şi pe deasupra depăşeşte în întindere presupunerile mele. Am găsit conturat limpede ceea ce mi-era ceţos. Faptul a înlocuit presimţirea, aşa că de multe ori e ca şi cum aş regăsi deodată vechi vise uitate[104].

Opera lui Flaubert e atît de complexă şi de vastă, încît face ca orice text simplu despre scrierile sale să pară schematic şi în mod iremediabil incomplet. Totuşi, în contextul creat de alţi autori care s-au ocupat de Orient, un anumit număr din principalele caracteristici ale orientalismului lui Flaubert pot fi corect descrise. Ţinînd seama de diferenţa între scrierile personale (scrisori, note de călătorie, însemnări de jurnal) şi scrierile estetice (romane şi povestiri), putem observa că perspectiva orientală a lui Flaubert e înrădăcinată într-o căutare spre est şi spre sud a unei „alternative fantastice“, ceea ce „însemna culori superbe, în contrast cu tonalităţile gri ale peisajului provincial francez. Însemna un spectacol palpitant

în locul rutinei monotone, misterul etern în locul familiarului"[105]. Cînd a vizitat în realitate Orientul, totuşi, a fost impresionat de decrepitudinea şi bătrîneţea sa. Ca oricare alt orientalism, deci, al lui Flaubert este renascentist : *el* trebuie să aducă Orientul la viaţă, el trebuie să şi-l ofere lui însuşi şi cititorilor săi, ceea ce se va face prin experienţa sa legată de Orient, experienţă din cărţi şi de la faţa locului, ca şi prin limbajul său destinat acestui scop. În consecinţă, romanele sale despre Orient au fost reconstrucţii istorice şi savante elaborate. Cartagina din *Salammbô* şi produsele imaginaţiei febrile a Sfîntului Anton au fost rezultatele autentice ale lecturilor bogate ale lui Flaubert din sursele (mai ales occidentale) religiei, războiului, ritualului şi societăţilor orientale.

Ceea ce reţine opera estetică formală, dincolo de însemnele lecturilor bogate şi ale redactărilor lui Flaubert, sînt amintirile călătoriei în Orient. *Dictionnaire des idées reçues* spune că un orientalist e „cineva care a călătorit mult"[106], doar că Flaubert, spre deosebire de majoritatea altor călători, şi-a folosit călătoria în mod ingenios. Cele mai multe din experienţele sale au primit o formă teatrală. El e interesat nu doar de conţinutul a ceea ce vede, ci – ca Renan – de *felul cum* vede, de modul în care Orientul pare a i se prezenta, uneori oribil, dar întotdeauna atrăgător. Flaubert e cel mai bun public al său :

> ... Spitalul Kasr el–'Aini. Bine întreţinut. Opera lui Clot Bei, i se vede încă mîna aici. Cazuri frumoase de sifilis ; în rezerva mamelucilor lui Abbas, îl au mulţi. La un semn al doctorului, s-au ridicat cu toţii în picioare în paturi, şi-au desfăcut curelele de la pantaloni (era ca un exerciţiu militar) şi şi-au deschis anusurile cu degetele ca să-şi arate şancrele. Infundibule enorme ; unul avea păr crescut în anus. Penisul complet lipsit de piele al unui bătrîn ; m-am dat înapoi în faţa duhorii. Un rahitic : mîini îndoite spre spate, unghii lungi precum ghearele ; i se putea vedea structura oaselor torsului la fel de clar ca un schelet ; şi restul corpului îi era fantastic de slab, iar capul îi era plin de lepră albicioasă.
>
> Sala de disecţii... Pe masă un cadavru de arab, larg deschis ; un păr negru frumos...[107]

Detaliul lugubru al acestei scene e legat de multe scene din romanele lui Flaubert, în care boala ne este prezentată ca într-un teatru clinic. Fascinaţia sa în faţa disecţiei şi a frumuseţii aminteşte, de exemplu, scena finală din *Salammbô*, ce culminează cu moartea rituală a lui Mâtho. În

asemenea scene, sentimentele de repulsie sau de simpatie sînt reprimate în totalitate ; ce contează e redarea corectă a detaliului exact.

Cele mai celebre momente din călătoria lui Flaubert în Orient sînt legate de Kuchuk Hanem, o renumită dansatoare şi curtezană egipteană, pe care a întîlnit-o în Wadi Halfa. El citise în Lane despre *almehs* şi *khawals*, dansatoare şi, respectiv, dansatori, dar imaginaţia lui, mai degrabă decît a lui Lane, a putut înţelege şi s-a putut bucura direct de paradoxul aproape metafizic al profesiei de *almeh* şi al sensului numelui ei. (În *Victory*, Joseph Conrad avea să repete observaţia lui Flaubert, făcîndu-şi eroina muziciană – Alma – irezistibil de atrăgătoare şi de periculoasă pentru Axel Heyst.) *Alemah* înseamnă, în arabă, o femeie învăţată. Era numele dat femeilor care recitau în mod desăvîrşit poezie în societatea egipteană conservatoare din secolul al XVIII-lea. Pe la jumătatea secolului al XIX-lea, titlul era folosit ca un fel de nume de breaslă pentru dansatoare care erau şi prostituate, aşa cum era Kuchuk Hanem, al cărei dans numit „Albina" l-a văzut Flaubert înainte de a se culca cu ea. Ea era, desigur, prototipul mai multor personaje feminine din romanele lui Flaubert, în senzualitatea lor educată, în delicateţea şi (după părerea lui Flaubert) în vulgaritatea lor stupidă. Ce i-a plăcut în mod special la ea a fost faptul că nu părea să ceară nimic de la el, în timp ce „mirosul greţos" al ploşniţelor din patul ei se amesteca în mod fermecător cu „mireasma pielii sale, ce amintea lemnul de santal". După călătorie, i-a scris Louisei Colet, asigurînd-o că „femeia orientală nu e altceva decît o maşină : ea nu face distincţie între un bărbat şi altul". Sexualitatea tăcută şi ireductibilă a lui Kuchuk i-a permis spiritului lui Flaubert să rătăcească în reflecţii a căror putere obsedantă asupra lui ne aminteşte oarecum de Deslauriers şi Frédéric Moreau de la sfîrşitul romanului *Educaţia sentimentală* :

> În ceea ce mă priveşte, abia dacă am închis ochii. Privind frumoasa creatură adormită (ea sforăia, cu capul pe braţul meu : mi-am strecurat degetul arătător sub lănţişorul ei), noaptea mea a fost o lungă reverie infinit de intensă – de aceea am şi rămas. M-am gîndit la nopţile mele petrecute în bordelurile din Paris – mi-a revenit în minte o întreagă serie de amintiri vechi – şi m-am gîndit la ea, la dansul său, la vocea cu care cînta cîntece, lipsite de sens, pentru mine, şi chiar de cuvinte ce se puteau distinge[108].

Femeia orientală reprezintă o ocazie şi o oportunitate pentru reveriile lui Flaubert ; el e fermecat de independenţa ei, de nepăsarea ei emoţională,

ca şi de ceea ce, stînd lîngă el, îi îngăduie să gîndească. Mai puţin o femeie şi mai mult o desfăşurare de feminitate impresionantă, dar inexpresivă din punct de vedere verbal, Kuchuk e prototipul lui Salammbô şi al Salomeei lui Flaubert, ca şi al tuturor variantelor de ispită feminină carnală, cărora le este supus Sfîntul Anton. Precum Regina din Saba (care şi ea a dansat „Albina"), ar putea spune – dacă ar putea vorbi – „Eu nu sînt o femeie, sînt o lume"[109]. Privită din alt unghi, Kuchuk e un simbol tulburător de fecunditate, cu deosebire orientală în sexualitatea ei luxuriantă şi aparent nelimitată. Casa ei, pe cursul superior al Nilului, ocupa o poziţie structural similară locului unde e ascuns vălul lui Tanit – zeiţa descrisă ca *Omniféconde* – în *Salammbô*[110]. Totuşi, la fel ca Tanit, Salomeea şi Salammbô însăşi, Kuchuk a fost menită să rămînă stearpă, corupătoare, fără urmaşi. În ce măsură ea şi lumea orientală în care trăia a ajuns să intensifice sentimentul sterilităţii la Flaubert se poate vedea în pasajul următor :

> Avem o orchestră mare, o paletă bogată, o varietate de resurse. Cunoaştem, probabil, mult mai multe trucuri şi şmecherii decît ştiam vreodată. Nu, ceea ce ne lipseşte este principiul intrinsec, sufletul lucrurilor, ideea însăşi a subiectului. Luăm notiţe, facem călătorii : deşertăciune! deşertăciune! Devenim savanţi, arheologi, istorici, doctori, cîrpaci, oameni de gust. Ce rost au toate astea? Unde e miezul, verva, seva? De unde să începi? Unde să mergi? Sîntem buni la supt, jucăm o mulţime de jocuri ale limbii, ne pipăim ore-n şir : dar lucrul real! Ejacularea, conceperea copilului![111]

Întreţesută în toate experienţele orientale ale lui Flaubert, incitante sau dezamăgitoare, există o asociere aproape uniformă între Orient şi sex. Făcînd această asociere, Flaubert nu a fost nici primul, nici cel mai exagerat exemplu al unui motiv remarcabil de persistent în atitudinile occidentale faţă de Orient. Şi, într-adevăr, motivul însuşi este deosebit de invariabil, deşi geniul lui Flaubert ar fi putut face mai mult decît al oricui altcuiva pentru a-i conferi demnitate artistică. De ce pare încă Orientul să sugereze nu doar fecunditate, ci şi promisiune (şi ameninţare) sexuală, senzualitate neobosită, dorinţă nelimitată, profunde energii generative, e o temă pe care se pot face speculaţii : nu este domeniul analizei mele de aici, din păcate, în ciuda apariţiei sale frecvente. Totuşi, trebuie recunoscută importanţa sa ca fiind ceva care smulge răspunsuri complexe, uneori ca o descoperire de sine înfricoşătoare, la orientalişti, iar Flaubert a constituit un caz interesant de acest gen.

Orientul l-a obligat să revină la propriile-i resurse umane şi tehnice. Nu a reacţionat, cum nu a reacţionat nici Kuchuk, la prezenţa lui. Stînd în faţa vieţii în desfăşurare a Orientului, Flaubert, ca şi Lane înaintea sa, şi-a simţit neputinţa indiferentă, poate şi reţinerea autoindusă, apărînd şi făcînd parte din ceea ce vedea el. Aceasta a fost, desigur, problema veşnică a lui Flaubert ; a existat înainte de vizita sa în Est şi a persistat şi după aceea. Flaubert a admis dificultatea al cărei antidot era, în opera sa (mai ales într-o lucrare orientală precum *La Tentation de Saint Antoine*), sublinierea *formei* de prezentare enciclopedică a materialului cu preţul angajării umane în viaţă. Într-adevăr, Sfîntul Anton nu e altceva decît un om pentru care realitatea reprezintă o serie de cărţi, spectacole şi parade ce se desfăşoară tentant şi la distanţă în faţa ochilor săi. Întreaga învăţătură imensă a lui Flaubert e structurată – aşa cum foarte bine a remarcat Michel Foucault – ca o bibliotecă teatrală, fantastică, defilînd sub privirea anahoretului[112] ; parada păstrează în forma sa amintirile lui Flaubert de la Kasr el'Aini (exerciţiile militare ale sifiliticilor) şi dansul lui Kuchuk. Mai la subiect e totuşi faptul că Sfîntul Anton e un celibatar pentru care tentaţiile sînt în primul rînd sexuale. După ce s-a împăcat cu fiecare gen de farmec periculos, în final i se oferă ocazia să arunce o privire la procesele biologice ale vieţii ; e extaziat atunci cînd poate vedea viaţa născîndu-se, o scenă pentru care Flaubert însuşi s-a simţit incompetent în timpul şederii sale în Orient. Totuşi, pentru că Anton e extaziat, trebuie ca noi să privim scena cu ironie. Ce i se oferă la sfîrşit, dorinţa de *a deveni* materie, de a deveni viaţă, este, în cel mai bun caz, o dorinţă – fie că se poate realiza şi îndeplini sau nu, nu putem şti.

În ciuda forţei inteligenţei sale şi a puterii sale enorme de acumulare intelectuală, Flaubert a simţit în Orient, în primul rînd, că „cu cît te concentrezi mai mult asupra lui [în detaliu], cu atît mai puţin înţelegi întregul" şi, în al doilea rînd, că „elementele se duc la locul lor de la sine"[113]. În cel mai bun caz, aceasta produce o formă *spectaculoasă*, dar rămîne limitată la participarea totală a occidentalului la ea. La un nivel, a fost o situaţie personală problematică pentru Flaubert şi el a imaginat mijloacele, dintre care pe unele le-am discutat, de a o rezolva. La un nivel mai general, a constituit o dificultate *epistemologică*, pentru care, desigur, exista disciplina orientalismului. La un moment dat în timpul călătoriei sale în Orient, el a luat în calcul ce poate produce provocarea epistemologică. Fără ceea ce el numea spirit şi stil, mintea se putea „pierde în arheologie" : se referea la un fel de studiu înregimentat al antichităţilor, prin care exoticul şi bizarul s-ar închide în lexicoane, coduri şi, în final,

în clişee de tipul celor ridiculizate de el în *Dicţionarul de idei primite de-a gata*. Sub influenţa unei asemenea atitudini, lumea va fi „organizată ca un colegiu. Profesorii vor fi legea. Toată lumea va purta uniformă"[114]. Căci, comparativ cu o astfel de disciplină impusă, el a simţit, fără îndoială, că modurile în care el a tratat materialul exotic, mai ales materialul oriental, a cărui experienţă a trăit-o şi despre care a citit ani de zile, erau de preferat. Aici era loc, cel puţin, pentru un sentiment al apropierii, al imaginaţiei şi al flerului, în timp ce în tomurile arheologice se află totul, mai puţin „învăţătură". Şi, mai mult decît majoritatea romancierilor, Flaubert era familiarizat cu învăţătura organizată, cu produsele şi rezultatele ei : acestea sînt foarte evidente în necazurile lui Bouvard şi Pécuchet, dar ar fi fost la fel de evidente, la modul comic, în domenii precum orientalismul, ale căror atitudini textuale ţineau de lumea ideilor primite de-a gata. De aceea, se putea fie construi lumea cu vervă şi stil, fie se putea copia neobosit, conform unor reguli academice impersonale de procedură. În ambele cazuri, se recunoştea sincer că Orientul era o lume din altă parte, aflată în afara legăturilor, sentimentelor şi valorilor obişnuite din lumea *noastră* occidentală.

În toate romanele sale, Flaubert asociază Orientul cu fuga de realitate a fanteziei sexuale. Emma Bovary şi Frédéric Moreau tînjesc după ceea ce nu au în vieţile lor burgheze monotone (sau pustii), şi ceea ce înţeleg ei că-şi doresc apare cu uşurinţă în visele lor sub forma unor clişee orientale : haremuri, prinţese, prinţi, sclavi, văluri, dansatori şi dansatoare, şerbeturi, uleiuri ş.a. Repertoriul e familiar, nu atît pentru că ne aminteşte de călătoriile lui Flaubert în Orient şi de obsesia lui pentru Orient, cît pentru că, încă o dată, asocierea se face clar între Orient şi libertatea sexului desfrînat. Mai putem recunoaşte că, pentru Europa secolului al XIX-lea, cu *îmburghezirea* sa tot mai accentuată, sexul a fost instituţionalizat într-o măsură considerabilă. Pe de o parte, nu exista ceva precum sexul „liber" şi, pe de altă parte, sexul impunea, în societate, o încrengătură de obligaţii legale, morale, chiar politice şi economice, de un gen detaliat şi cu siguranţă stînjenitor. Tot aşa cum diferitele colonii – pe lîngă faptul că ofereau avantaje economice Europei metropolitane – erau şi locuri unde se putea trimite progenitura rebelă, populaţia inutilă de delicvenţi, săraci şi alţi nedoriţi, Orientul era un loc unde se puteau căuta experienţe sexuale de neobţinut în Europa. Aproape nici un scriitor care a scris despre Orient sau a călătorit într-acolo după 1800 nu s-a dispensat de această căutare : Flaubert, Nerval, „Dirty Dick" Burton şi Lane sînt cei mai remarcabili. În secolul al XX-lea, ne gîndim la Gide, Conrad,

Maugham şi mulţi alţii. Ceea ce căutau ei adesea – pe bună dreptate, cred eu – era un gen diferit de sexualitate, poate mai libertină şi mai puţin vinovată ; dar chiar şi această căutare, dacă era repetată de suficient de mulţi oameni, putea deveni (şi a şi devenit) la fel de organizată şi de uniformă ca învăţătura însăşi. În timp, „sexul oriental" a fost o marfă la fel de normală ca oricare alta existentă în cultura de masă, cu rezultatul că cititorii şi scriitorii îl puteau avea, dacă doreau, fără a se duce neapărat în Orient.

A fost cu siguranţă adevărat că, pe la jumătatea secolului al XIX-lea, Franţa, nu mai puţin decît Anglia şi restul Europei, avea o industrie ştiinţifică înfloritoare în genul celei de care se temea Flaubert. Se producea un mare număr de texte şi, mai important, agenţiile şi instituţiile ce le răspîndeau şi le propagau se găseau peste tot. Aşa cum au observat istoricii ştiinţei şi ai cunoaşterii, organizarea unor domenii ştiinţifice şi erudite, care a avut loc în secolul al XIX-lea, a fost riguroasă şi atotcuprinzătoare ; exista un schimb regulat de informaţii, ca şi un acord în privinţa a ceea ce erau problemele şi un consens asupra paradigmelor potrivite pentru cercetare şi a rezultatelor sale[115]. Aparatul ce servea la studiile orientale făcea parte din domeniu şi aceasta avea cu siguranţă Flaubert în minte atunci cînd spunea că „toată lumea va purta uniformă". Un orientalist nu mai era un amator entuziast şi talentat sau, dacă era, avea dificultăţi în a fi luat în serios ca savant. Calitatea de orientalist însemna studii universitare în domeniul oriental (prin 1850, fiecare universitate europeană importantă avea o programă completă în una sau alta din disciplinele orientaliste), însemna subvenţie pentru o călătorie (poate din partea uneia dintre societăţile asiatice sau a unui fond pentru explorări geografice sau a guvernului), însemna publicare sub formă acreditată (poate sub marca unei societăţi ştiinţifice sau a unui fond pentru traduceri orientale). Şi, atît în cadrul breslei savanţilor orientalişti, cît şi pentru publicul larg, o asemenea acreditare uniformă acordată lucrărilor cercetării orientaliste, şi nu mărturia personală, nici impresia subiectivă, însemna Ştiinţă.

La organizarea opresivă a subiectelor orientale se adăuga atenţia tot mai mare acordată de Puteri (aşa cum se numeau imperiile europene) Orientului şi mai ales Levantului. De la Tratatul de la Chanak din 1806 între Imperiul Otoman şi Marea Britanie, chestiunea estică plana şi mai insistent la orizonturile mediteraneene ale Europei. Interesele Angliei erau mai substanţiale în Est decît cele ale Franţei, dar nu trebuie să uităm manevrele Rusiei în Orient (Samarcand şi Buhara au fost preluate în

1868 ; calea ferată transcaspică a fost extinsă sistematic), ale Germaniei şi ale Austro–Ungariei. Intervenţiile Franţei în Africa de Nord nu au reprezentat, totuşi, singurele componente ale politicii sale islamice. În 1860, cu ocazia ciocnirilor între maroniţii* şi druzii din Liban (deja prevăzute de Lamartine şi Nerval), Franţa i-a sprijinit pe creştini, Anglia pe druzi. Căci problema ce se afla în centrul politicii europene din Est era cea a minorităţilor, ale căror „interese" Puterile, fiecare în felul său, pretindeau că le apără şi le reprezintă. Evreii, ortodocşii greci şi ruşi, druzii, circasienii, armenii, kurzii, diferitele mici secte creştine, toate aceste grupuri făceau obiectul unor studii, planuri, proiecte ale Puterilor europene care îşi improvizau şi îşi construiau politica orientală.

Amintesc asemenea chestiuni doar pentru a menţine viu sentimentul existenţei unor niveluri suprapuse de interese, învăţătură oficială, presiune instituţională, ce acopereau Orientul ca subiect şi ca teritoriu în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Chiar şi cea mai banală carte de călătorie – şi au fost sute de asemenea cărţi scrise după mijlocul secolului[116] – a contribuit la creşterea conştientizării publice a Orientului ; o linie de separare clară despărţea plăcerile, isprăvile de tot felul şi monstruozităţile văzute de pelerinii individuali în Est (printre care unii călători americani, precum Mark Twain şi Herman Melville[117]) de relatările oficiale ale călătorilor savanţi, ale misionarilor, ale funcţionarilor guvernamentali şi ale altor martori experţi. Această linie de separare exista clar în mintea lui Flaubert, aşa cum trebuie să fi existat în orice conştiinţă individuală ce nu avea o perspectivă naivă asupra Orientului ca teren de exploatare literară.

Scriitorii englezi în ansamblu aveau un sentiment mai pronunţat şi mai puternic decît francezii în privinţa a ceea ce pelerinajele orientale puteau provoca. India reprezenta o constantă valoros de reală în acest sens şi, de aceea, întregul teritoriu dintre Mediterana şi India a dobîndit o importanţă proporţional mai mare. Scriitorii romantici ca Byron şi Scott au avut, în consecinţă, o viziune politică asupra Orientului Apropiat şi o conştiinţă foarte combativă a modului cum trebuiau dirijate relaţiile dintre Orient şi Europa. Simţul istoric al lui Scott din *The Talisman* şi *Count Robert of Paris* i-a permis să plaseze acţiunea acestor romane în Palestina cruciată şi, respectiv, în Bizanţul secolului al XI-lea, fără a reduce însă din aprecierea sa politică prudentă la adresa modului în care puterile europene acţionau în regiuni străine. Eşecul lui *Tancred* al lui Disraeli

* Maroniţi – grup de creştini uniţi din Liban (n. trad.).

poate fi cu uşurinţă atribuit cunoştinţelor poate prea vaste ale autorului legate de politica orientală şi de reţeaua de interese ale puterii engleze ; dorinţa nevinovată a lui Tancred de a merge la Ierusalim îl face pe Disraeli să rătăcească în descrieri ridicol de complexe ale felului cum un şef de trib libanez încearcă să se folosească de druzi, de musulmani, de evrei şi de europeni în avantajul său politic. La sfîrşitul romanului, căutarea Estului de către Tancred încetează mai mult sau mai puţin, pentru că nu există nimic, în viziunea materială a lui Disraeli asupra realităţilor orientale, care să încurajeze impulsurile oarecum capricioase ale pelerinului. Nici chiar George Eliot, care nu a vizitat niciodată personal Orientul, nu a putut susţine echivalentul evreiesc al unui pelerinaj oriental în *Daniel Deronda* (1876) fără a rătăci în complexităţile realităţilor britanice care au afectat în mod decisiv proiectul privind Estul.

Astfel, ori de cîte ori motivul oriental nu a fost, pentru scriitorul englez, în principal o chestiune stilistică (precum în *Rubáiyát* de FitzGerald sau în *Adventures of Hajji Baba of Ispahan* de Morier), acest motiv l-a forţat pe scriitor să se confrunte cu o serie de situaţii ce opuneau rezistenţă fanteziei sale individuale. Nu există echivalente engleze ale lucrărilor orientale ale lui Chateaubriand, Lamartine, Nerval şi Flaubert, tot la fel cum omologii orientalişti anteriori ai lui Lane – Sacy şi Renan – au fost considerabil mai conştienţi decît el de cît de mult creau subiectul despre care scriau. Forma unor lucrări ca *Eothen* de Kinglake (1844) şi *Personal Narrative of a Pilgrimage to al–Madinah and Meccah* de Burton (1855–1856) este în mod rigid cronologică şi conştiincios de lineară, de parcă ceea ce descriau autorii era o excursie de făcut cumpărături într-un bazar oriental mai degrabă decît o aventură. Opera lui Kinglake, nemeritat de celebră şi de populară, este un catalog jalnic de etnocentrisme pompoase şi de relatări obositor de plate despre Est, făcute de un englez. Scopul său ostentativ în carte este de a dovedi că o călătorie în Orient e importantă pentru „modelarea propriului caracter, adică a propriei identităţi", dar, de fapt, aceasta se dovedeşte a fi puţin mai mult decît consolidarea „propriului" antisemitism, a „propriei" xenofobii şi prejudecăţi de rasă, generală şi universală. Ni se spune, de exemplu, că *O mie şi una de nopţi* e o operă prea vie şi prea inventivă pentru a fi fost creată de „un simplu oriental, care, în privinţa creaţiei, este ceva mort şi uscat, o mumie mentală". Deşi Kinglake mărturiseşte vesel că nu cunoaşte nici o limbă orientală, această ignoranţă nu-l opreşte să facă generalizări rapide despre Orient, cultura, mentalitatea şi societatea sa. Multe atitudini pe care le repetă sînt canonice, desigur, dar este interesant cît de puţin i-a afectat

opiniile experiența de a fi vizitat efectiv Orientul. Ca mulți alți călători, el e mai interesat să se refacă pe sine și Orientul (mort și uscat, o mumie mentală) decît să vadă ce e de văzut. Fiecare ființă pe care o întîlnește pur și simplu îi confirmă ideea că esticii pot fi cel mai bine tratați prin intimidare, și ce alt instrument mai bun de intimidare există decît un ego occidental suveran? În drum spre Suez, traversînd deșertul, singur, el se bucură de independența și puterea sa : „Am fost aici, în acest deșert african, și *eu însumi, nu altcineva, am răspuns de viața mea*"[118]. Orientul îi servește lui Kinglake în scopul relativ inutil de a-l lăsa să pună stăpînire pe sine însuși.

La fel ca Lamartine înaintea sa, Kinglake și-a identificat în mod confortabil conștiința superioară cu cea a națiunii sale, diferența fiind că, în cazul englezului, guvernul său a fost mai aproape de a se stabili în restul Orientului decît Franța, pentru moment. Flaubert a văzut acest lucru cu o exactitate perfectă :

> Mi se pare aproape imposibil ca, în scurt timp, Anglia să nu cucerească Egiptul. Ea are deja o mulțime de trupe în Aden, traversarea Suezului va facilita sosirea soldaților britanici în Cairo într-o bună dimineață – vestea va ajunge în Franța peste două săptămîni și toată lumea va fi foarte surprinsă! Rețineți prezicerea mea : la primul semn de tulburare în Europa, Anglia va prelua Egiptul, Rusia va prelua Constantinopolul, iar noi, ca măsură represivă, vom fi masacrați în munții Siriei[119].

În ciuda individualității lor mult lăudate, vederile lui Kinglake exprimă o voință publică și națională asupra Orientului ; ego-ul său este instrumentul acestei exprimări a voinței, și în nici un caz stăpînul ei. Nu există nici o dovadă în scrierile sale că s-ar fi străduit să creeze o nouă opinie în privința Orientului ; nici cunoștințele, nici personalitatea lui nu erau potrivite pentru aceasta și aici rezidă marea diferență dintre el și Richard Burton. În calitate de călător, Burton a fost un adevărat aventurier ; ca savant, putea ține piept oricărui orientalist academic din Europa ; ca personalitate, a fost extrem de conștient de necesitatea luptei între sine însuși și profesorii în uniformă care conduceau Europa și cunoștințele europene într-un anonimat perfect și cu fermitate științifică. Tot ce a scris Burton dovedește această combativitate, rareori cu un dispreț mai candid față de oponenții săi decît în prefața la traducerea celor *O mie și una de nopți*. Pare că a simțit un fel special de plăcere infantilă să demonstreze că el știe mai mult decît orice profesionist erudit, că el

cunoaşte mult mai multe detalii decît ei, că el poate utiliza materialul cu mai multă înţelepciune, tact şi inovaţie.

Precum am afirmat anterior, opera lui Burton, bazată pe experienţa sa personală, ocupă o poziţie intermediară între genurile orientaliste reprezentate, pe de o parte, de Lane şi, pe de alta, de scriitorii francezi despre care am discutat. Naraţiunile sale orientale sînt structurate ca pelerinaje şi, în cazul lucrării *The Land of Midian Revisited*, ca pelerinaje pentru a doua oară la locuri cu semnificaţie uneori religioasă, uneori politică şi economică. El e prezent ca personaj principal în aceste scrieri, aflat în centrul aventurii fantastice şi chiar al fanteziei (ca scriitorii francezi) şi, în aceeaşi măsură, comentînd societatea şi obiceiurile orientale, cu autoritate, şi manifestîndu-se ca occidental detaşat (precum Lane). A fost considerat pe drept primul dintr-o serie de călători victorieni în Est, aprig individualişti (ceilalţi fiind Blunt şi Doughty) de către Thomas Assad, care îşi bazează lucrarea pe diferenţa de ton şi inteligenţă între opera autorilor de care se ocupă el şi scrieri precum *Discoveries in the Ruins of Niniveh and Babylon* de Austen Layard (1851), celebra *The Crescent and the Cross* de Eliot Warburton (1844), *Visit to the Monasteries of the Levant* de Robert Curzon (1849) şi (o carte pe care nu o menţionează) *Notes of a Journey from Cornhill to Grand Cairo* de Thackeray (1845), moderat de amuzantă[120]. Totuşi, moştenirea lui Burton e mai complexă decît individualismul, tocmai pentru că în scrierile sale găsim exemplificată lupta între individualism şi un puternic sentiment de identificare naţională cu Europa (în mod specific, Anglia) ca putere imperială în Est. Assad subliniază cu precizie că Burton a fost un imperialist, în ciuda apropierii sale simpatetice de arabi ; dar ce e mai relevant este că Burton s-a considerat atît un rebel împotriva autorităţii (de unde identificarea sa cu Estul ca loc al unei eliberări de autoritatea morală victoriană), cît şi un reprezentant potenţial al autorităţii în Est. Prezintă interes tocmai *modalitatea* acestei coexistenţe, între două roluri antagoniste ale sale.

În final, problema se reduce la chestiunea cunoştinţelor despre Orient, motiv pentru care o analiză a orientalismului lui Burton trebuie să încheie prezentarea structurilor şi a restructurărilor orientaliste în cea mai mare parte a secolului al XIX-lea. Ca aventurier călător, Burton a considerat că duce viaţa poporului în a cărui ţară trăieşte. Cu mult mai mult succes decît T. E. Lawrence, el a fost capabil să devină oriental ; nu numai că vorbea perfect limba, ci a putut şi să înţeleagă esenţa islamului şi, deghizat în învăţat musulman indian, a mers în pelerinaj la Mecca.

Totuşi, caracteristica cea mai extraordinară a lui Burton este, cred eu, faptul că era anormal de conştient de gradul în care viaţa omului în societate era guvernată de reguli şi coduri. Vastele sale informaţii despre Orient, ce se pot găsi în fiecare pagină scrisă de el, relevă faptul că ştia că Orientul în general şi islamul în particular erau sisteme de informaţii, comportament şi credinţă, că a fi oriental sau musulman însemna a cunoaşte anumite lucruri într-un anumit fel şi că acestea constituiau, desigur, subiectul istoriei, al geografiei şi al dezvoltării socităţii în împrejurări specifice. Astfel relatările călătoriilor sale în Est ne dezvăluje o conştiinţă a acestor lucruri, capabilă să conducă o naraţiune pe tema lor : nimeni care nu cunoştea araba şi islamul la fel de bine ca Burton nu putea ajunge atît de departe ca el, pînă la a deveni cu adevărat pelerin la Mecca şi la Medina. Deci, ceea ce citim în proza lui este istoria unei conştiinţe care şi-a croit calea cu succes într-o cultură străină, asimilîndu-i sistemele de informaţii şi de comportament. Libertatea lui Burton a constat în faptul că s-a îndepărtat de originile sale europene suficient de mult pentru a trăi ca un oriental. Fiecare scenă din *Pilgrimage* ni-l dezvăluie învingînd obstacolele cu care s-a confruntat ca străin într-un loc neobişnuit. A putut face lucrul acesta întrucît cunoştea suficient de bine societatea în cauză.

La nici un alt autor care a scris despre Orient nu simţim la fel de bine ca la Burton că generalizările despre orientali – de exemplu paginile despre noţiunea de *Kayf* la arabi sau despre felul cum învăţămîntul corespunde spiritului oriental (pagini destinate foarte clar să combată afirmaţiile naive ale lui Macaulay)[121] – sînt rezultatul cunoştinţelor despre Orient dobîndite de cineva care a trăit acolo, care l-a văzut direct, care a încercat să privească viaţa orientală din punctul de vedere al unei persoane implicate în ea. Totuşi, ceea ce mai e vizibil în proza lui Burton este un sentiment al dominaţiei asupra tuturor complexităţilor vieţii orientale. Fiecare din notele de subsol ale lui Burton, fie în *Pilgrimage*, fie în traducerea celor *O mie şi una de nopţi* (sau în *Terminal Essay* la acestea[122]) a fost destinată a constitui o mărturie a victoriei sale asupra sistemului uneori scandalos de cunoştinţe orientale, un sistem pe care el a ajuns să-l stăpînească prin propriile forţe. Fiindcă nici în proza lui Burton Orientul nu ne este niciodată *oferit* direct ; totul despre el ne este prezentat prin intervenţiile avizate (şi adesea indecente) ale lui Burton, care ne amintesc în mod repetat cum a preluat el controlul asupra vieţii orientale în folosul naraţiunii sale. Şi tocmai acest lucru – care în *Pilgrimage* este o realitate – înalţă conştiinţa lui Burton la o poziţie de supremaţie asupra Orientului.

În acea poziție, individualitatea sa întîlnește vrînd–nevrînd și fuzionează într-adevăr cu vocea imperiului, care constituie ea însăși un sistem de reguli, de coduri și de obiceiuri epistemologice concrete. Astfel, atunci cînd Burton ne spune, în *Pilgrimage,* că „Egiptul e o comoară ce trebuie cucerită", că el „este premiul cel mai tentant oferit de Est ambiției europene, chiar fără excepția Cornului de Aur"[123], trebuie să recunoaștem felul cum vocea caracteristică a maestrului cu vaste cunoștințe despre Orient susține vocea ambiției europene de dominație asupra Orientului.

Cele două voci ale lui Burton, contopite în una singură, prevestesc opera unor orientaliști–agenți imperiali, ca T. E. Lawrence, Edward Henry Palmer, D. G. Hogarth, Gertrude Bell, Ronald Storrs, St. John Philby și William Gifford Palgrave, ca să amintim doar cîțiva scriitori englezi. Dubla intenție a lui Burton este de a folosi șederea sa în Orient pentru observații științifice *și* de a nu-și sacrifica foarte ușor individualitatea în acest scop. A doua intenție îl conduce inevitabil la supunerea față de cea dintîi, deoarece, așa cum va apărea tot mai evident, el este un european pentru care cunoștințe precum cele ale sale despre societatea orientală sînt posibile doar pentru un european cu o conștiință europeană a societății ca o colecție de reguli și practici. Cu alte cuvinte, pentru a fi european în Orient, și pentru a fi un european bine informat, trebuie să vezi și să cunoști Orientul ca pe un domeniu guvernat de Europa. Orientalismul, care este sistemul de cunoștințe ale Europei sau ale Occidentului despre Orient, devine astfel sinonim cu dominația europeană asupra Orientului, dominație ce anulează efectiv chiar și excentricitățile stilului personal al lui Burton.

Burton a dus autoritatea cunoștințelor personale, autentice, simpatetice și umaniste despre Orient cît s-a putut de departe în lupta cu tradiția cunoștințelor europene oficiale despre Orient. În istoria încercărilor din secolul al XIX-lea de a restaura, de a restructura și de a reabilita diferitele sfere ale cunoașterii și ale vieții, orientalismul – ca toate celelalte discipline savante inspirate de romantism – a avut o importantă contribuție. Căci acest domeniu nu numai că a evoluat de la un sistem de observație inspirată spre ceea ce Flaubert a numit o instituție organizată de învățătură, ci a și redus personalități ale unor individualiști dintre cei mai redutabili, ca Burton, la rolul de scribi imperiali. De la condiția de simplă zonă, Orientul a devenit un domeniu al realei dominații savante și al potențialei guvernări imperiale. Rolul primilor orientaliști, ca Renan, Sacy și Lane, a fost să-și ofere lucrările și Orientul împreună cu o *mise en scène* ; orientaliștii de mai tîrziu, cercetători sau literați, au ocupat scena cu

hotărîre. Şi mai tîrziu, întrucît scena avea nevoie de a fi condusă, a devenit clar că instituţiile şi guvernele se pricepeau mai bine la condus decît indivizii. Aceasta este moştenirea orientalismului secolului al XIX-lea lăsată secolului al XX-lea. Trebuie să cercetăm acum cît se poate de exact modul în care orientalismul secolului XX – început prin procesul îndelungat al ocupării Orientului de către Vest din anii 1880 – a controlat cu succes libertatea şi cunoaşterea, pe scurt, felul cum orientalismul a fost complet oficializat ca o copie a lui însuşi, reprodusă la nesfîrşit.

3

ORIENTALISMUL ASTĂZI

„Îi vedeam ţinîndu-şi idolii în braţe ca pe nişte mari copii ologi."

— Gustave Flaubert, *Ispitirea sfîntului Anton*

„Cucerirea pămîntului, care înseamnă, în general, răpirea lui de la cei cu pielea diferit colorată şi cu nasul ceva mai turtit decît al nostru, nu e un lucru prea frumos cînd îl priveşti mai de aproape. Ceea ce îl răscumpără este doar ideea. O idee îndărătul faptului ; nu o prefăcătorie sentimentală, ci o idee ; şi o încredere generoasă în această idee... ceva ce poţi aşeza sus de tot, aşa ca să te înclini în faţă-i şi să-i aduci jertfe..."

— Joseph Conrad, *Inima întunericului*

I

ORIENTALISM LATENT ŞI EVIDENT

În Capitolul 1, am încercat să indic domeniul gîndirii şi al acţiunii acoperit de cuvîntul *orientalism*, utilizînd ca tipuri privilegiate experienţele britanice şi franceze privind Orientul Apropiat, islamul şi arabii. În acele experienţe am descoperit o relaţie intimă, poate cea mai intimă şi bogată relaţie între Occident şi Orient. Acele experienţe făceau parte dintr-o relaţie mult mai largă între Europa sau Vest şi Orient, dar ceea ce pare a fi influenţat cel mai mult orientalismul a fost un sentiment destul de constant al confruntării, resimţit de occidentali în relaţia lor cu Estul. Noţiunea de graniţă între Est şi Vest, diversele grade de inferioritate şi de putere conferite lor, tipurile de trăsături caracteristice atribuite Orientului, toate acestea atestă o divizare imaginativă şi geografică preconceptă între Est şi Vest, experimentată de-a lungul veacurilor şi lăsată moştenire generaţiilor următoare. În Capitolul 2, atenţia mi s-a concentrat asupra fazelor iniţiale a ceea ce eu numesc orientalism modern, care a început în ultima parte a secolului al XVIII-lea şi în primii ani ai secolului al XIX-lea. Întrucît nu am intenţionat ca lucrarea mea să devină o cronică narativă a evoluţiei studiilor orientale din Occidentul modern, am propus în schimb o relatare despre apariţia, dezvoltarea şi instituţiile orientalismului, aşa cum s-au format ele pe un fond de istorie intelectuală, culturală şi politică pînă prin anii 1870 şi 1880. Deşi interesul meu faţă de orientalism a inclus aici o varietate decent de mare de savanţi şi de scriitori de ficţiune, nu pot pretinde deloc că am prezentat mai mult decît o descriere a structurilor tipice (şi a tendinţelor lor ideologice) ce constituie acest domeniu, legăturile sale cu alte discipline şi lucrările unora dintre savanţii

săi cei mai influenți. Principalele mele presupuneri au fost și continuă să fie că domeniile de studiu, ca și lucrările chiar și ale celui mai excentric artist, sînt influențate de societate, de tradițiile culturale, de împrejurările concrete și de elemente de stabilizare cum ar fi școlile, bibliotecile și guvernele ; în plus, că nici cercetătorii științifici, nici scriitori de ficțiune nu sînt niciodată liberi, ci limitați în imaginile, presupunerile și intențiile lor ; și, în sfîrșit, că progresele înregistrate de o „știință" ca orientalismul în forma sa academică sînt în mod mai puțin obiectiv adevărate decît ne place adesea să credem. Pe scurt, studiul meu a încercat să descrie *structura* care face din orientalism un subiect coerent, chiar admițînd că, în calitate de idee, de concept sau de imagine, cuvîntul Orient are o considerabilă și interesantă rezonanță culturală în Vest.

Înțeleg că asemenea presupuneri nu sînt lipsite de o latură polemică. Majoritatea dintre noi presupun, în general, că învățătura și cercetarea evoluează, pe măsură ce timpul trece, ce sînt acumulate informații, ce metodele sînt perfecționate, iar generațiile de savanți le depășesc pe cele dinaintea lor. În plus, întreținem o mitologie a creației, în care se crede că geniul artistic, talentul original sau intelectul puternic își pot depăși limitele propriului timp și loc pentru a înfățișa lumii o nouă realizare. Ar fi lipsit de sens să negăm că asemenea idei sînt adevărate. Totuși, posibilitățile de lucru prezente în cultură pentru un spirit mare și original nu sînt niciodată nelimitate, tot cum este adevărat că un mare talent are un respect sănătos pentru ceea ce alții au făcut înaintea sa și pentru ceea ce domeniul conține deja. Munca predecesorilor, viața instituțională a disciplinei științifice, natura colectivă a oricărei întreprinderi savante, toate acestea, ca să nu mai menționăm împrejurările economice și sociale, tind să diminueze efectele producției individului erudit. Un domeniu ca orientalismul are o identitate cumulativă și corporativă, identitate deosebit de puternică datorită legăturilor sale cu învățătura tradițională (clasicii, Biblia, filologia), cu instituțiile publice (guverne, companii comerciale, societăți geografice, universități) și cu scrierile determinate generic (cărți de călătorii, cărți de explorări, fantezii, descrieri exotice). Pentru orientalism, rezultatul a fost un fel de consens : anumite lucruri, anumite tipuri de afirmații, anumite tipuri de lucrări i-au părut orientalistului corecte. El și-a construit munca și cercetarea pe baza lor, iar ele, la rîndul lor, i-au influențat puternic pe noii scriitori și cercetători. Orientalismul poate fi privit deci ca un gen de scriere, de viziune și de studiu regularizat (orientalizat), dominat de imperative, de perspective și înclinații ideologice, în mod ostentativ

potrivite pentru Orient. Orientul e discutat, cercetat, administrat şi exprimat în anumite moduri discrete.

Orientul ce apare deci în orientalism este un sistem de reprezentări creat de o întreagă serie de forţe, care au adus Orientul în învăţătura şi în conştiinţa occidentală şi apoi în imperiul occidental. Dacă definiţia aceasta a orientalismului pare mai mult politică, este pur şi simplu pentru că eu cred că orientalismul a fost el însuşi un produs al anumitor forţe şi activităţi politice. Orientalismul e o şcoală de interpretare, al cărei material se întîmplă să fie Orientul, civilizaţiile, popoarele şi regiunile sale. Descoperirile lui obiective – munca a nenumăraţi savanţi devotaţi, care au editat texte şi le-au tradus, au codificat gramatici, au scris dicţionare, au reconstruit epoci moarte, au produs o învăţătură verificabilă în mod pozitivist – sînt şi au fost întotdeauna condiţionate de faptul că adevărurile sale, ca orice adevăr oferit de limbă, sînt întruchipate de limbă, iar adevărul limbii nu este, după cum spunea Nietzsche odată, decît :

> o armată mobilă de metafore, metonimii şi antropomorfisme – pe scurt, o sumă de relaţii umane, care au fost îmbunătăţite, transpuse şi înfrumuseţate poetic şi retoric, şi care, după o utilizare îndelungată, îi par ferme, canonice şi obligatorii unui popor : adevărurile sînt iluzii despre care s-a uitat că sînt iluzii[1].

Poate că o concepţie ca a lui Nietzsche ne va şoca prin aceea că e prea nihilistă, dar cel puţin va atrage atenţia asupra faptului că, în măsura în care a existat în conştiinţa Occidentului, Orientul a fost un cuvînt care, mai tîrziu, a acumulat o gamă largă de înţelesuri, de asociaţii şi de conotaţii, şi că toate acestea nu se refereau neapărat la Orientul real, ci la cîmpul din jurul cuvîntului.

Astfel, orientalismul nu e doar o doctrină pozitivă despre Orient, care există în Occident ; este şi o tradiţie academică influentă (cînd te referi la un specialist, numit orientalist), ca şi o zonă de interes definită de călători, întreprinderi comerciale, guverne, expediţii militare, cititori de romane sau povestiri despre aventuri exotice, biologi şi pelerini, pentru care Orientul reprezintă un tip specific de cunoaştere a locurilor, popoarelor şi civilizaţiilor specifice. Căci idiomurile Orientului au devenit frecvente şi au început să ocupe un loc important în discursul european. Sub idiomuri, exista un nivel al doctrinei despre Orient, doctrină formată pe baza experienţelor multor europeni, convergînd cu toţii înspre aspecte esenţiale ale Orientului, cum ar fi caracterul oriental, despotismul orien-

tal, senzualitatea orientală etc. Pentru orice european din secolul al XIX-lea – şi cred că se poate spune astfel aproape fără calificativ – orientalismul a fost un sistem de adevăruri, în sensul dat cuvîntului de Nietzsche. De aceea, e adevărat că fiecare european, în ceea ce putea spune despre Orient, era, în consecinţă, rasist, imperialist şi aproape în totalitate etnocentric. Va dispărea ceva din provocarea imediată a acestor etichetări dacă amintim, în plus, că societăţile omeneşti, cel puţin culturile mai avansate, au oferit rareori individului altceva decît imperialism, rasism şi etnocentrism în relaţia cu „alte" culturi. Astfel, orientalismul a ajutat şi a fost ajutat de presiunile generale ale culturii care au tins să facă mai rigid sentimentul diferenţei dintre părţile europene şi cele asiatice ale lumii. Convingerea mea este că orientalismul reprezintă în mod fundamental o doctrină politică asupra Orientului, deoarece Orientul a fost mai slab decît Occidentul, ceea ce a creat confuzie între diferenţele dintre Orient şi Occident şi slăbiciunile Orientului.

Această idee a fost prezentată la începutul Capitolului 1 şi aproape toate paginile care au urmat au servit, în parte, la confirmarea ei. Existenţa însăşi a unui „domeniu" ca orientalismul, fără nici un echivalent corespunzător în Orientul însuşi, sugerează puterea relativă a Orientului şi a Occidentului. S-au scris un număr enorm de pagini despre Orient şi ele semnifică, desigur, un grad şi o cantitate formidabile de condiţionări reciproce cu Orientul ; dar indiciul crucial al forţei occidentale e că nu există nici o posibilitate de a compara deplasarea occidentalilor spre Est (începînd cu sfîrşitul secolului al XVIII-lea) cu deplasarea orientalilor spre Vest. Lăsînd deoparte faptul că armatele occidentale, corpurile consulare, negustorii şi expediţiile ştiinţifice şi arheologice se îndreptau întotdeauna către Est, numărul de călători din Estul islamic către Europa între 1800 şi 1900 e foarte mic comparativ cu numărul din direcţia cealaltă[2]. În plus, călătorii estici mergeau în Vest pentru a învăţa de la o cultură avansată şi a o privi cu uimire ; scopurile călătorilor vestici în Orient erau, aşa cum am văzut, de un gen diferit. Mai mult, s-a estimat că au fost scrise în jur de 60.000 de cărţi despre Orientul Apropiat între 1800 şi 1950 ; nu există însă o cifră comparabilă pentru cărţile orientale despre Occident. Ca aparat cultural, orientalismul era agresiune, acţiune, judecată, dorinţă de adevăr şi cunoaştere. Orientul a existat pentru Occident, sau aşa li se părea multor orientalişti, a căror atitudine faţă de obiectul muncii lor a fost fie paternalistă, fie nevinovat condescendentă, dacă nu erau, desigur, clasicişti, caz în care Orientul „clasic" le făcea cinste *lor* şi nu Orientului modern, lamentabil. Şi apoi, susţinînd munca

savanților occidentali, existau numeroase agenții și instituții fără corespondent în societatea orientală.

Un asemenea dezechilibru între Est și Vest există, în mod evident, în funcție de modelele istorice schimbătoare. În perioada sa de înflorire politică și militară dintre secolele VIII și XVI, islamul a dominat atît Estul, cît și Vestul. Atunci, centrul puterii s-a deplasat către Vest, iar acum, la sfîrșitul secolului XX, pare a se îndrepta din nou către Est. Relatarea mea din Capitolul 2 despre orientalismul din secolul al XIX-lea s-a oprit asupra unei perioade deosebit de încărcate din a doua parte a secolului, cînd aspectele adesea trenante, abstracte și descriptive ale orientalismului erau pe punctul de a dobîndi un nou sentiment al misiunii concrete în serviciul colonialismului oficial. Acest proiect și acest moment vreau să le descriu acum, mai ales că ele ne vor prezenta cîte ceva din fundalul important al crizelor orientalismului din secolul al XX-lea și renașterea puterii politice și culturale în Est.

Cu mai multe ocazii, m-am referit la legăturile între orientalism ca un corpus de idei, credințe, clișee sau cunoștințe despre Est, și alte școli de gîndire din cultură, în general. Una dintre realizările importante ale orientalismului din secolul al XIX-lea a fost rafinarea ideilor esențiale despre Orient – senzualitatea sa, tendința spre despotism, mentalitatea aberantă, obișnuința impreciziei, înapoierea – într-o coerență distinctă și categorică ; astfel, utilizarea de către un scriitor a cuvîntului *oriental* constituia o referință suficientă pentru ca însuși cititorul să identifice un corpus specific de informații despre Orient. Aceste informații păreau a fi neutre din punct de vedere moral și în mod obiectiv valabile ; păreau a avea un statut epistemologic egal cu acela al cronologiei istorice sau al localizării geografice. În forma sa de bază, deci, materialul oriental nu putea fi cu adevărat contestat prin descoperirile nimănui, nici nu părea a fi reevaluat vreodată în totalitate. În schimb, lucrările diferiților savanți din secolul al XIX-lea și ale unor autori de opere de ficțiune au făcut ca acest corpus de cunoștințe să fie mai clar, mai detaliat, mai substanțial și mai distinct de „occidentalism". Totuși, ideile orientaliste se puteau asocia cu teoriile filosofice generale (cum ar fi cele despre istoria omenirii și a civilizației) și puteau difuza ipoteze despre lume, cum le numesc uneori filosofii ; și, în multe feluri, cei care au contribuit, ca profesioniști, la îmbogățirea cunoștințelor despre Orient, au dorit să-și exprime ideile și concepțiile, lucrările științifice, observațiile contemporane, într-un limbaj și o terminologie a căror valabilitate culturală a rezultat din alte științe și sisteme de gîndire.

Distincția ce o fac este, în realitate, între o pozitivitate aproape inconștientă (și desigur intangibilă), pe care o voi numi orientalism *latent*, și diferitele concepții despre societatea, limbile, literaturile, istoria, sociologia etc. orientale, pe care le voi numi orientalism *evident*. Orice schimbare ce intervine în cunoștințele despre Orient se regăsește aproape exclusiv în orientalismul evident ; unitatea, stabilitatea și durabilitatea orientalismului latent sînt mai mult sau mai puțin constante. La autorii din secolul al XIX-lea, pe care i-am analizat în Capitolul 2, diferențele între ideile lor despre Orient pot fi caracterizate ca diferențe în exclusivitate evidente, diferențe de formă și stil personal, rareori de conținut fundamental. Fiecare dintre ei a menținut intactă individualitatea Orientului, excentricitatea, înapoierea, indiferența sa tăcută, penetrabilitatea sa feminină, maleabilitatea sa indolentă ; de aceea, fiecare autor de scrieri despre Orient, de la Renan la Marx (din punct de vedere ideologic), sau de la cei mai riguroși savanți (Lane și Sacy) pînă la cele mai puternice imaginații (Flaubert și Nerval), a văzut Orientul ca pe o zonă care cerea atenția Occidentului, cerea a fi reconstruită și chiar salvată. Orientul a existat ca un loc izolat de calea progresului european în științe, arte și comerț. Astfel, orice valori bune sau rele erau atribuite Orientului, apăreau ca depinzînd de un interes foarte special al Vestului față de Orient. Aceasta a fost situația începînd cu anii 1870 pînă în prima parte a secolului XX, dar voi da acum cîteva exemple pentru a ilustra ceea ce vreau să spun.

Tezele despre înapoierea, degenerarea și inegalitatea Orientului cu Vestul s-au asociat cel mai ușor la începutul secolului al XIX-lea cu ideile privind bazele biologice ale inegalității rasiale. Astfel, clasificările rasiale din *Le Règne animal* a lui Cuvier, din *Essai sur l'inégalité des races humaines* a lui Gobineau și *The Dark Races of Man* a lui Robert Knox și-au găsit un partener voluntar în orientalismul latent. La aceste idei s-a adăugat darwinismul de ordinul doi, ce părea să accentueze valabilitatea „științifică" a împărțirii raselor în avansate și înapoiate sau europene–ariene și orientale–africane. Astfel, întreaga problemă a imperialismului, așa cum a fost ea dezbătută la sfîrșitul secolului al XIX-lea de către proimperialiști și antiimperialiști deopotrivă, a dus mai departe tipologia binară a raselor, culturilor și societăților avansate și înapoiate (sau supuse). Cartea lui John Westlake *Chapters on the Principles of International Law* (1894) susține, de exemplu, că regiuni ale pămîntului, desemnate ca „necivilizate" (un cuvînt ce poartă încărcătura presupunerilor orientaliste, printre altele), trebuie anexate sau ocupate de puterile avansate. În mod similar, ideile unor scriitori precum Carl

Peters, Leopold de Saussure şi Charles Temple se inspiră din binarismul avansat/înapoiat[3], atît de mult susţinut de orientalismul secolului al XIX-lea.

Împreună cu alte popoare desemnate în mod variat ca înapoiate, degenerate, necivilizate şi retardate, orientalii au fost priviţi într-un cadru construit din determinism biologic şi avertisment moral–politic. Orientalul era astfel legat de elemente din societatea occidentală (delicvenţi, nebuni, femei, săraci) ce aveau în comun o identitate cel mai bine descrisă ca lamentabil de străină. Orientalii erau rareori văzuţi sau priviţi ; erau analizaţi nu în calitate de cetăţeni sau chiar oameni, ci ca probleme ce trebuiau rezolvate sau izolate sau – întrucît puterile coloniale le rîvneau în mod deschis teritoriul – preluate. Chestiunea e că denumirea însăşi de oriental implica o judecată evaluativă deja exprimată şi, în cazul popoarelor ce locuiau în decăzutul Imperiu Otoman, un program implicit de acţiune. Pentru că orientalul era un membru al unei rase supuse, el trebuia să fie supus : era foarte simplu. *Locus classicus* pentru un asemenea raţionament şi o asemenea acţiune se poate găsi în *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples* a lui Gustave Le Bon (1894).

Dar existau şi alte întrebuinţări ale orientalismului latent. Dacă acel grup de idei permitea separarea orientalilor de puterile avansate, civilizatoare şi dacă Orientul „clasic" servea la justificarea atît a orientalistului, cît şi a dispreţului său faţă de orientalii moderni, orientalismul latent mai încuraja şi o concepţie specific (ca să nu spunem invidios) masculină asupra lumii. M-am referit deja la aceasta în trecere, atunci cînd am discutat despre Renan. Bărbatul oriental era considerat izolat de comunitatea în care trăia şi pe care mulţi orientalişti, după Lane, au privit-o cu ceva ce semăna a dispreţ şi teamă. Mai mult, orientalismul însuşi era un domeniu exclusiv masculin ; ca multe discipline profesionale din perioada modernă, el se privea pe sine şi subiectul său cu ochelari de cal sexişti. Acest lucru e vizibil mai ales în scrierile călătorilor şi ale romancierilor ; femeile sînt, de obicei, creaturile unei fantezii a puterii masculine. Ele exprimă o senzualitate nemăsurată, sînt mai mult sau mai puţin proaste şi, mai presus de orice, sînt spontane. Kuchuk Hanem a lui Flaubert reprezintă prototipul unor asemenea caricaturi, destul de comune în romanele pornografice (de exemplu, *Aphrodite* de Pierre Louÿs) a căror noutate inspirată din Orient trezea interesul. În plus, concepţia masculină despre lume, în efectul său asupra orientalistului practicant, tinde a fi statică, îngheţată, încremenită pe vecie. Posibilitatea însăşi de dezvoltare, transformare, mobilitate umană – în cel mai profund

înțeles al cuvîntului – este refuzată Orientului și orientalului. Ca o calitate cunoscută și, în ultimă instanță, imobilizată sau neproductivă, se ajunge la identificarea cu un gen prost de continuitate : de aici, cînd Orientul e privit în mod aprobativ, expresii ca „înțelepciunea Estului".

Trecînd de la o evaluare socială implicită la una culturală importantă, acest orientalism masculin static a luat o varietate de forme la sfîrșitul secolului al XIX-lea, mai ales în discuțiile despre islam. Istorici respectați ai culturii, precum Leopold von Ranke și Jacob Burckhardt, au atacat islamul de parcă aveau de a face nu atît cu o abstracție antropomorfică, cît cu o cultură religio–politică, în legătură cu care erau posibile și garantate generalizări profunde : în *Weltgeschichte* (1881–1888), Ranke vorbea despre islamul înfrînt de popoarele germanice și romanice, iar în *Historische Fragmente* (note nepublicate, 1893), Burckhardt vorbea de islamul mizerabil, ordinar și neînsemnat[4]. Asemenea operații intelectuale au fost efectuate cu considerabil mai mult fler și entuziasm de Oswald Spengler, ale cărui idei despre o personalitate de magician (tipul fiind orientalul musulman) impregnează *Der Untergang des Abendlandes* (1918–1922) și „morfologia" culturilor pe care o susține.

Aceste noțiuni larg răspîndite despre Orient se bazau pe absența aproape totală din cultura occidentală contemporană a Orientului ca forță resimțită și încercată în mod deschis. Dintr-un număr de motive evidente, Orientul a fost mereu atît în situația de străin, cît și în aceea de partener slab pentru Occident. În măsura în care savanții occidentali erau conștienți de orientalii contemporani sau de mișcările orientale din gîndire și din cultură, aceștia erau percepuți fie ca umbre tăcute ce trebuiau animate de orientalist, aduse în realitate de către el, fie ca un fel de proletariat cultural și intelectual, util pentru activitatea importantă de interpretare a orientalistului, necesară pentru evoluția sa ca judecător superior, om învățat, voință culturală puternică. Vreau să spun că în discuțiile despre Orient, Orientul este în totalitate o absență, în timp ce orientalistul și ceea ce spune el e resimțit ca o prezență ; totuși, nu trebuie să uităm că prezența orientalistului e facilitată de absența efectivă a Orientului. Această realitate a substituirii și înlocuirii, cum trebuie s-o numim, exercită în mod evident asupra orientalistului însuși o anumită presiune pentru reducerea Orientului din lucrarea sa, chiar și după ce i-a acordat o bună perioadă de timp pentru elucidare și expunere. Cum altfel se poate explica producția științifică însemnată, de tipul celei a lui Julius Wellhausen și Theodor Nöldeke și, trecînd peste aceasta, acele simple afirmații generalizante, ce denigrează aproape în totalitate subiectul pe care și l-au

ales? Astfel, Nöldeke a putut declara în 1887 că intenția generală a operei sale de orientalist a fost să confirme „părerea proastă" ce o avea despre popoarele orientale[5]. Şi, precum Carl Becker, Nöldeke a fost filoelenist, arătîndu-şi dragostea față de Grecia, în mod ciudat, prin afişarea unei aversiuni pozitive față de Orient, care a fost, la urma urmei, ceea ce el a studiat ca savant.

Un studiu foarte valoros şi inteligent al orientalismului – *L'Islam dans le miroir de l'Occident* de Jacques Waardenburg – examinează cinci experți importanți, creatori ai unei imagini a islamului. Metafora lui Waardenburg cu imaginea în oglindă pentru orientalismul sfîrşitului de secol XIX şi începutului de secol XX este foarte potrivită. În opera fiecăruia dintre orientaliştii săi eminenți, există o viziune puternic tendențioasă – în patru cazuri din cinci, chiar ostilă – asupra islamului, de parcă fiecare a văzut islamul ca pe o reflecție a propriei slăbiciuni. Fiecare cercetător era un erudit de marcă, iar stilul contribuției sale era unic. Cei cinci orientalişti exemplifică ce a fost mai bun şi mai puternic în cadrul tradiției în perioada ce începe cu anii 1880 pînă în anii interbelici. Totuşi, aprecierea lui Ignaz Goldziher privind toleranța islamului față de alte religii a fost subminată de aversiunea sa față de antropomorfismul lui Mohammed şi teologia şi jurisprudența prea exterioare ale islamului ; interesul lui Duncan Black Macdonald cu privire la milostenia şi ortodoxia islamică a fost anulat de perceperea a ceea ce el considera creştinismul eretic al islamului ; înțelegerea de către Carl Becker a civilizației islamice l-a determinat să o vadă ca pe o civilizație jalnic de nedezvoltată ; studiile deosebit de rafinate ale lui C. Snouck Hurgronje asupra misticismului islamic (considerat de el partea esențială a islamului) l-au condus la o judecată aspră a limitelor deformante ale acestuia ; iar identificarea extraordinară a lui Louis Massignon cu teologia musulmană, cu pasiunea mistică şi cu arta poetică musulmană, l-a determinat să rămînă ciudat de intolerant față de islam pentru ceea ce el privea ca fiind revolta neregenerată a acestuia împotriva ideii de încarnare. Diferențele evidente între metodele lor apar ca mai puțin importante decît consensul lor orientalist în privința islamului : inferioritatea latentă[6].

Studiul lui Waardenburg are, în plus, calitatea de a arăta că acești cinci savanți au avut în comun o tradiție intelectuală şi metodologică, a cărei unitate a fost cu adevărat internațională. De la primul congres orientalist din 1873, eruditii din domeniu şi-au cunoscut reciproc lucrările şi şi-au simțit reciproc prezența foarte direct. Ce nu subliniază Waardenburg suficient e faptul că majoritatea orientaliştilor de la sfîrşitul secolului al

XIX-lea erau legați unii de alții și din punct de vedere politic. Snouck Hurgronje a ajuns de la studiile sale de islamism direct pe postul de consilier al guvernului olandez pe tema coloniilor indoneziene musulmane ; Macdonald și Massignon erau foarte solicitați ca experți în probleme islamice de către administratorii coloniali din Africa de Nord pînă în Pakistan ; și, așa cum spune (mult prea scurt) Waardenburg, toți cei cinci savanți au creat o viziune coerentă asupra islamului, care a avut o largă influență asupra cercurilor guvernamentale din întreaga lume occidentală[7]. Ce trebuie să adăugăm la observația lui Waardenburg este că savanții aceștia au desăvîrșit, au dus pînă la un rafinament final concret, tendința apărută în secolul al XVI-lea și al XVII-lea de a trata Orientul nu doar ca pe o vagă problemă literară, ci – după părerea lui Masson-Oursel – ca pe „o hotărîre fermă de a asimila în mod adecvat valoarea limbilor pentru a înțelege moravurile și gîndirea, pentru a pătrunde chiar secretele istoriei"[8].

Am vorbit mai înainte de încorporarea și asimilarea Orientului, activități practicate de scriitori diferiți, precum Dante și d'Herbelot. În mod evident, există o diferență între acele eforturi și ceea ce, pe la sfîrșitul secolului al XIX-lea, a devenit un demers material, politic și cultural european cu adevărat extraordinar. „Lupta" colonială din secolul al XIX-lea „pentru Africa" nu s-a limitat nicidecum la Africa, desigur. Nici pătrunderea în Orient nu a fost în totalitate o acțiune bruscă și dramatică, ulterioară unor ani de studiu academic asupra Asiei. Ceea ce trebuie să luăm în considerare este un proces îndelungat și lent de apropriere prin care Europa sau conștiința europeană asupra Orientului s-a transformat din textuală și contemplativă în administrativă, economică și chiar militară. Schimbarea fundamentală a fost spațială și geografică sau mai degrabă a fost o schimbare a calității percepției geografice și spațiale în privința Orientului. Denumirea străveche a spațiului geografic din estul Europei ca „oriental" a fost parțial politică, parțial doctrinară, parțial imaginativă ; ea nu implica nici o legătură necesară între experiența reală privitoare la Orient și cunoașterea a ceea ce este oriental ; cu siguranță, Dante și d'Herbelot nu au emis nici o pretenție în legătură cu ideile lor orientale, cu excepția faptului că ele erau confirmate de o îndelungată tradiție *științifică* (și nu existențială). Dar atunci cînd Lane, Renan, Burton și sutele de călători și de savanți europeni din secolul al XIX-lea discută despre Orient, putem remarca imediat o atitudine mult mai intimă și chiar de proprietate față de Orient și de realitățile orientale. În forma clasică și adesea îndepărtată în timp în care a fost reconstruit de orientalist, în

forma reală în care se trăia în Orientul modern, în care acesta era studiat sau imaginat, *spațiul geografic* al Orientului a fost cucerit, prelucrat, preluat. Efectul cumulativ al deceniilor de control suveran al Vestului a transformat Orientul dintr-un spațiu străin într-unul colonial. Important în a doua jumătate a secolului al XIX-lea a fost nu *dacă* Vestul a pătruns în Orient și l-a cucerit, ci mai degrabă *cum* au simțit britanicii și francezii că au făcut acest lucru.

Britanicul care scria despre Orient sau, și mai mult, administratorul colonial britanic aveau de a face cu un teritoriu în care nu putea exista nici o îndoială că puterea engleză era cu adevărat în ascensiune, chiar dacă băștinașii, în ciuda acestui lucru, erau atrași de Franța și modurile sale de gîndire. În privința spațiului real al Orientului, Anglia era totuși cu adevărat prezentă, în timp ce Franța nu era, decît ca o tentație nestatornică pentru țărănoii orientali. Nu există nici un indiciu mai bun al acestei diferențe calitative de atitudini spațiale decît să vedem ce avea de spus Lordul Cromer legat de acest subiect, care îi era deosebit de drag :

> Motivele pentru care civilizația franceză prezintă un grad deosebit de atracție pentru asiatici și levantini sînt clare. Ea este, la drept vorbind, mai atrăgătoare decît civilizațiile din Anglia și din Germania și, în plus, mai ușor de imitat. Comparați-l pe englezul reținut, timid, cu exclusivismul său social și cu obiceiurile sale insulare, cu francezul vioi și cosmopolit, care nu știe ce înseamnă timiditatea și care, în zece minute, se află în relații de prietenie strînsă cu orice cunoștință întîmplătoare pe care are șansa să și-o facă. Orientalul semieducat nu recunoaște că primul are, în toate cazurile, meritul sincerității, în vreme ce al doilea pur și simplu joacă adesea un rol. El îl privește cu răceală pe englez, dar aleargă în brațele francezului.

Aluziile sexuale se dezvoltă cu mai multă sau mai puțină naturalețe după aceea. Francezul e tot numai zîmbet, spirit, grație și distincție ; englezul e muncitor, sîrguincios, baconian, precis. Argumentația lui Cromer se bazează, desigur, pe soliditatea britanică, opusă seducției franceze fără nici o prezență adevărată în realitatea egipteană. Cromer continuă :

> Poate fi vreun motiv de surpriză că egipteanul, cu bagajul său intelectual ușor, nu vede că la baza raționamentului francez stau adesea greșeli sau că preferă strălucirea superficială a francezului în locul sîrguinței

neatrăgătoare, al hărniciei englezului sau germanului? Să privim din nou perfecțiunea teoretică a sistemelor administrative franceze, detaliile lor minuțioase și măsurile luate în mod evident pentru a preîntîmpina orice posibilă întîmplare neprevăzută. Să comparăm aceste trăsături cu sistemele practice ale englezilor, care stabilesc reguli pentru cîteva aspecte importante și lasă grosul detaliilor la discreția individului. Egipteanul semieducat preferă, evident, sistemul francez, pentru că este, după toate aparențele exterioare, mai perfect și mai ușor de aplicat. Nu vede, în plus, că englezul vrea să elaboreze un sistem ce va corespunde realităților cu care se confruntă, în timp ce obiecția principală față de aplicarea procedurilor administrative franceze la Egipt este că realitățile trebuie să se adapteze mult prea des sistemului primit de-a gata.

Întrucît există o prezență britanică reală în Egipt și prezența aceasta – după părerea lui Cromer – nu are ca scop atît a educa mintea egipteanului cît „a-i forma caracterul", rezultă că atracția efemeră exercitată de francezi e cea a unei dudui drăguțe cu „farmece oarecum artificiale", în timp ce aceea a britanicilor este a „unei cucoane sobre, mai în vîrstă, cu o demnitate morală ceva mai mare, dar cu un aspect exterior mai puțin plăcut"[9].

Ceea ce stă la baza contrastului evidențiat de Cromer între solida matroană britanică și cocheta francezilor este privilegiul clar al stabilirii englezilor în Orient. „Realitățile cu care se confruntă" englezul sînt în totalitate mai complexe și mai interesante, prin apartenența lor la Anglia, decît orice ar putea demonstra nestatornicii francezi. La doi ani după publicarea lucrării sale *Modern Egypt* (1908), Cromer a divagat din punct de vedere filosofic în *Ancient and Modern Imperialism*. Comparativ cu imperialismul roman, cu politica sa deschis asimilaționistă, exploatatoare și represivă, imperialismul britanic i-a părut lui Cromer preferabil, deși era ceva mai puțin consistent. În anumite privințe, totuși, britanicii au fost destul de clari, chiar dacă, „într-un stil tulbure, neglijent, dar tipic anglo–saxon", imperiul lor a părut indecis între „cele două baze – o ocupație militară extensivă sau principiul naționalității [pentru rasele supuse]". Dar această nehotărîre a fost, în final, academică, întrucît, în practică, Cromer și Marea Britanie însăși au optat împotriva „principiului naționalității". Și apoi erau alte lucruri de remarcat. Unul era că la imperiu nu avea să se renunțe. Altul, că mariajele între băștinași și bărbații și femeile din Anglia nu erau de dorit. Al treilea – și cel mai important, cred eu – Cromer a considerat că prezența imperială britanică în coloniile din Est a avut un efect de durată, ca să nu spunem de cataclism, asupra spiritelor și societăților din Orient. Metafora sa pentru exprimarea acestui

efect este aproape teologică, într-atît de puternică era în mintea lui Cromer ideea pătrunderii Occidentului în marile spații orientale. „Țara peste care a trecut o dată respirația Vestului, puternic încărcată de gîndire științifică", spunea el, „lăsînd, în trecere, o urmă trainică, nu mai poate fi niciodată aceeași cu cea care a fost înainte."[10]

În asemenea privințe, totuși, inteligența lui Cromer a fost departe de una originală. Ce a văzut el și cum a exprimat ce a văzut se cunoștea foarte bine printre colegii săi, atît în cadrul puterii imperiale, cît și în cel al comunității intelectuale. Acest consens e deosebit de real în cazul colegilor viceregali ai lui Cromer, Curzon, Swettenham și Lugard. Lordul Curzon, în special, a vorbit întotdeauna limba imperială universală și, mai insistent chiar decît Cromer, a descris relația dintre Marea Britanie și Orient în termeni de posesiune, în termeni ai unui mare spațiu geografic deținut în totalitate de un stăpîn colonial eficient. Pentru el, spunea la un moment dat, imperiul nu reprezenta un „obiect al ambiției", ci „în primul rînd și în cea mai mare măsură, o importantă realitate istorică, politică și sociologică". În 1909, le-a reamintit delegaților la Conferința de Presă Imperială convocată la Oxford că „noi aici formăm și vă trimitem guvernanții, administratorii, judecătorii, profesorii, predicatorii și avocații". Iar această viziune aproape pedagogică asupra imperiului a avut, pentru Curzon, un cadru specific în Asia, care, așa cum a spus el odată, te-a „făcut să stai pe loc și să reflectezi".

> Îmi place uneori să-mi închipui marele edificiu imperial ca pe o structură uriașă, asemănătoare „Palatului Artei" al lui Tennyson, ale cărei baze se află în această țară, unde au fost puse și trebuie menținute de britanici, dar ai cărei piloni sînt coloniile, iar deasupra tuturor plutește imensitatea unei cupole asiatice[11].

Cu un asemenea „Palat al Artei" al lui Tennyson în minte, Curzon și Cromer au fost membri entuziaști ai unui comitet ministerial format în 1909 pentru a impune înființarea unei școli de studii orientale. Pe lîngă faptul că a remarcat cu tristețe că, dacă ar fi vorbit limba băștinașilor, aceasta l-ar fi ajutat cu ocazia „turneelor foametei" din India, Curzon a susținut studiile orientale ca parte a răspunderii britanice față de Orient. Pe 27 septembrie 1909, el a afirmat în fața Camerei Lorzilor că :

> familiarizarea noastră nu numai cu limbile popoarelor din Est, ci și cu obiceiurile, simțămintele, tradițiile, istoria și religia lor, capacitatea

> noastră de a înțelege ceea ce se poate numi geniul Estului, reprezintă singura bază pe care este probabil să ne putem menține în viitor poziția cucerită, și nici un pas ce poate fi făcut pentru a consolida acea poziție nu poate fi considerat nedemn de atenția Guvernului Maiestății Sale sau a unei dezbateri în Camera Lorzilor.

Cu ocazia unei conferințe la reședința oficială a lordului primar al Londrei, pe această temă, cu cinci ani mai tîrziu, Curzon a pus punctul pe i. Studiile orientale nu reprezentau un lux intelectual, ci erau, după cum spunea el :

> o mare obligație imperială. În viziunea mea, înființarea unei școli [de studii orientale, care devine mai tîrziu The London University School of Oriental and African Studies] precum aceasta la Londra ține de dotarea necesară a imperiului. Aceia dintre noi care, într-un fel sau altul, ne-am petrecut un număr de ani în Est, care considerăm acei ani perioada cea mai fericită din viața noastră și care credem că tot ce am făcut acolo, fie că e ceva însemnat sau nu, a reprezentat cea mai mare responsabilitate ce poate fi pusă pe umerii englezilor, simțim că există un gol în dotarea noastră națională, ce trebuie neapărat umplut, și că cei din City of London care, prin sprijin financiar sau prin orice altă formă de ajutor activ și practic, iau parte la umplerea acestui gol, își vor face o datorie patriotică față de imperiu și vor promova cauza și bunele intenții în rîndurile oamenilor[12].

Într-o foarte mare măsură, ideile lui Curzon despre studiile orientale derivă în mod logic dintr-un secol întreg de administrare britanică utilitaristă a coloniilor din Est și de filosofie pe tema lor. Influența lui Bentham și a celor doi Mill asupra guvernării britanice în Orient (și în India, în mod special) a fost considerabilă și extrem de eficientă în eliminarea unei prea mari organizări și inovări ; în schimb, așa cum a arătat foarte convingător Eric Stokes, utilitarismul, combinat cu moștenirea liberalismului și a evanghelismului, ca filosofii ale guvernării britanice în Est, a subliniat importanța rațională a unui executiv puternic, înarmat cu diferite coduri juridice și penale, cu un sistem de doctrine pe teme ca frontierele și rentele funciare și cu o autoritate imperială ireductibilă, de control și supraveghere[13]. Baza întregului sistem era o cunoaștere a Orientului, în mod constant aprofundată, astfel încît, pe măsură ce societățile tradiționale progresau, devenind societăți comerciale moderne, să nu existe nici o reducere a controlului britanic pater-

nalist şi nici reduceri ale veniturilor. Totuşi, atunci cînd Curzon s-a referit oarecum fără eleganţă la studiile orientale ca „dotare necesară a imperiului", el a exprimat printr-o imagine statică tranzacţiile prin care englezii şi localnicii îşi dirijau afacerile şi îşi menţineau poziţiile. Din zilele lui Sir William Jones, Orientul a fost atît ceea ce guverna Marea Britanie, cît şi ceea ce cunoştea Marea Britanie : coincidenţa între geografie, cunoaştere şi putere, cu Marea Britanie pe locul principal, era completă. A spune, aşa cum a spus Curzon, că „Estul e o universitate în care studentul nu-şi ia niciodată diploma" reprezintă un alt mod de a afirma că Estul îţi necesită prezenţa acolo mai mult sau mai puţin permanent[14].

Dar apoi au existat celelalte puteri europene, printre care Franţa şi Rusia, ce au făcut ca prezenţa britanică să fie mereu ameninţată (poate marginal). Curzon a fost cu siguranţă conştient că toate marile puteri occidentale au avut aceleaşi sentimente faţă de lume ca şi Marea Britanie. Transformarea geografiei din „plictistitoare şi pedantă" – expresia lui Curzon pentru ceea ce s-a desprins acum din geografie ca subiect academic – în „cea mai cosmopolită dintre toate ştiinţele" a demonstrat *exact* acea nouă predilecţie occidentală larg răspîndită. Nu degeaba a spus Curzon în 1912 Societăţii Geografice, al cărei preşedinte era, că :

> a avut loc o revoluţie absolută, nu doar în stilul şi metodele de predare a geografiei, ci şi în stima ce i-o purta opinia publică. Astăzi, privim cunoştinţele de geografie ca pe o parte esenţială a cunoaşterii în general. Cu ajutorul geografiei, şi nu altfel, înţelegem acţiunea marilor forţe ale naturii, distribuirea populaţiei, progresul comerţului, extinderea graniţelor, dezvoltarea statelor, realizările splendide ale energiei umane în diferitele sale manifestări.
>
> Recunoaştem geografia ca pe servitoarea istoriei... Şi geografia este o ştiinţă înrudită cu economia şi politica ; şi oricăruia dintre noi care a încercat să studieze geografia îi este cunoscut faptul că, în momentul cînd te abaţi de la geografie, te pomeneşti trecînd frontierele geologiei, zoologiei, etnologiei, chimiei, fizicii şi ale aproape tuturor ştiinţelor înrudite. De aceea, e justificat să spunem că geografia este una dintre ştiinţele prime şi cele mai importante, că face parte din dotarea necesară unei concepţii corecte despre calitatea de cetăţean şi este un element secundar indispensabil pentru formarea unui politician[15].

Geografia reprezenta, în mod esenţial, baza materială a cunoştinţelor despre Orient. Toate caracteristicile latente şi neschimbătoare ale

Orientului se bazează pe geografia sa, îşi au rădăcinile în aceasta. Astfel, pe de o parte, Orientul geografic şi-a hrănit locuitorii, le-a garantat caracteristicile şi le-a definit specificitatea ; pe de altă parte, Orientul geografic a solicitat atenţia Vestului, chiar atunci cînd – printr-unul dintre acele paradoxuri relevate atît de frecvent de cunoaşterea organizată – Estul era Est şi Vestul era Vest. Cosmopolitismul geografiei îl constituia, după părerea lui Curzon, importanţa sa universală pentru întregul Vest, a cărui atitudine faţă de restul lumii era de a-l rîvni în mod deschis. Totuşi, apetitul geografic putea aborda şi neutralitatea morală a unui impuls epistemologic de a afla, de a alege, de a descoperi – ca în *Heart of Darkness*, unde Marlow mărturiseşte că are patima hărţilor :

> Stăteam ore întregi cu ochii pe America de Sud sau pe Africa sau Australia şi mă pierdeam în valul unor explorări glorioase. Pe vremea aceea erau multe locuri pustii pe pămînt, şi cînd vedeam unul pe hartă, deosebit de atrăgător (şi toate păreau astfel), îmi puneam degetul deasupra şi hotăram : „Cînd m-oi face mare, o să mă duc acolo“[16].

Cu şaptezeci de ani înainte de a spune Marlow aceasta, pe Lamartine nu l-a deranjat faptul că ceea ce era pe hartă un loc pustiu era locuit de băştinaşi ; tot la fel cum, teoretic, Emer de Vattel, autoritatea elveţian–prusacă în materie de drept internaţional, nu a avut nici o reţinere atunci cînd, în 1758, a invitat statele europene să pună stăpînire pe teritoriul locuit doar de simple triburi nomade[17]. Lucrul important era să înnobilezi simpla cucerire cu o idee, să transformi dorinţa de mai mult spaţiu geografic într-o teorie despre relaţia specială dintre geografie, pe de o parte, şi popoarele civilizate sau necivilizate, pe de altă parte. Dar la aceste raţionalizări a existat şi o contribuţie franceză distinctă.

La sfîrşitul secolului al XIX-lea, împrejurări politice şi intelectuale au coincis suficient de bine în Franţa pentru a face din geografie şi din speculaţia geografică (în ambele sensuri ale cuvîntului) o joacă naţională atrăgătoare. Climatul general al opiniei în Europa era prielnic ; cu siguranţă, succesele imperialismului britanic vorbesc suficient de la sine. Totuşi, Franţei şi gînditorilor francezi pe această temă li s-a părut întotdeauna că Marea Britanie bloca pînă şi un rol imperial relativ încununat de succes, al Franţei în Orient. Înainte de războiul franco–prusac, a predominat o gîndire politică despre Orient bazată pe dorinţe şi ea nu se limita la poeţi şi romancieri. Iată, de exemplu, ce scria Saint–Marc Girardin în „Revue des Deux Mondes“ din 15 martie 1862 :

> Franța are multe de făcut în Orient, pentru că Orientul așteaptă multe de la ea. Îi cere chiar mai mult decît poate ea să facă ; i-ar încredința cu plăcere întreaga grijă a viitorului său, ceea ce ar constitui, pentru Franța și pentru Orient, un mare pericol : pentru Franța, deoarece, dispusă să ia în mîini cauza unor populații nefericite, se încarcă cel mai adesea cu mai multe obligații decît poate să îndeplinească ; pentru Orient, întrucît orice popor care își așteaptă destinul de la străini nu are niciodată decît o condiție precară și nu există nici o salvare pentru națiuni decît aceea pe care și-o fac singure[18].

Legat de asemenea concepții, Disraeli ar fi spus, fără îndoială, așa cum a spus adesea, că Franța avea doar „interese sentimentale" în Siria („Orientul" despre care scria Girardin). Ficțiunea „populațiilor nefericite" a fost folosită, desigur, de Napoleon atunci cînd a apelat la egipteni în numele lor împotriva turcilor și în favoarea islamului. În anii '30, '40, '50 și '60, populațiile nefericite din Orient se limitau la minoritățile creștine din Siria. Și nu s-a reținut că Orientul ar fi apelat la Franța pentru a fi salvat. Ar fi fost mai adevărat să se spună că Marea Britanie a stat în calea Franței în Orient, căci chiar dacă Franța a avut un sentiment sincer al obligației față de Orient (și unii francezi l-au avut), Franța nu putea face mare lucru pentru a intra între Marea Britanie și zona întinsă pe care aceasta o conducea din India pînă la Mediterană.

Printre cele mai remarcabile consecințe ale războiului din 1870 în Franța se numără o imensă înflorire a societăților geografice și o puternic reînnoită cerință de achiziții teritoriale. La sfîrșitul lui 1871, Société géographique din Paris a declarat că nu se mai limitează la „speculații științifice". I-a îndemnat pe cetățeni să nu „uite că fosta noastră dominație a fost contestată din ziua în care am încetat să concurăm... în competițiile civilizației împotriva barbarismului". Guillaume Depping, un conducător a ceea ce a ajuns să se numească mișcarea geografică, a afirmat în 1881 că în războiul din 1870 „a învins profesorul", însemnînd că adevăratul triumf a fost cel al geografiei științifice prusace împotriva încetinelii strategice franceze. „Journal officiel", sponsorizat număr după număr de guvern, s-a concentrat asupra calităților (și avantajelor) explorării geografice și ale aventurii coloniale ; un cetățean putea afla dintr-un număr de la de Lesseps despre „oportunitățile din Africa" și de la Garnier despre „explorările Rîului Albastru". Geografia științifică a făcut loc în curînd „geografiei comerciale", întrucît legătura dintre mîndria națională

a realizărilor ştiinţifice şi civilizatoare şi motivul destul de rudimentar care era profitul a fost determinată să vină în sprijinul cuceririlor coloniale. După cum spunea un entuziast, „societăţile geografice sînt înfiinţate pentru a rupe farmecul fatal care ne ţine legaţi de ţărmurile noastre". În sprijinul acestei căutări eliberatoare, au fost născocite tot felul de planuri, inclusiv înregimentarea lui Jules Verne – al cărui „succes incredibil", cum a fost numit, a dezvăluit spiritul ştiinţific ce a atins culmea raţiunii – pentru a conduce „o campanie în jurul lumii de explorare ştiinţifică" şi un plan de creare a unei noi mări imense în sudul coastei Africii de Nord, ca şi un proiect de a „lega" Algeria de Senegal printr-o cale ferată – „o panglică de oţel", cum o numeau proiectanţii[19].

O bună parte din fervoarea expansionistă din Franţa pe durata ultimei treimi a secolului al XIX-lea a fost generată de o dorinţă explicită de a compensa victoria prusacă din 1870–1871 şi, ceea ce nu e mai puţin important, de dorinţa de a egala succesele imperiale britanice. Cea de a doua dorinţă a fost atît de puternică şi a rezultat dintr-o tradiţie atît de îndelungată a rivalităţii anglo–franceze în Orient, încît Franţa părea literalmente obsedată de Marea Britanie, dorind, în tot ce era legat de Orient, să-i ajungă din urmă şi să-i imite pe britanici. Atunci cînd, la sfîrşitul anilor 1870, Société académique indo–chinoise şi-a reformulat scopurile, a considerat că este important să „aducă Indochina în domeniul orientalismului". De ce? Pentru a transforma Cochinchina într-o „Indie franceză". Absenţa unor posesiuni coloniale substanţiale a fost blamată de militari din cauza acelei combinaţii de slăbiciune militară şi comercială din războiul cu Prusia, ca să nu mai amintim inferioritatea colonială îndelungată şi pronunţată, comparativ cu Marea Britanie. „Puterea de expansiune a raselor occidentale", susţinea un geograf de frunte, La Roncière Le Noury, „cauzele sale superioare, elementele, influenţele sale asupra destinelor umane vor fi un excelent subiect de studiu pentru istoricii din viitor." Totuşi, numai dacă rasele albe îşi satisfăceau gustul pentru călătorii – un semn al supremaţiei lor intelectuale – putea să aibă loc expansiunea colonială[20].

Din asemenea teze a apărut viziunea destul de comună asupra Orientului ca spaţiu geografic ce trebuia cultivat şi apărat. Imaginile interesului agricol faţă de Orient şi cele ale atenţiei sexuale pentru acesta au proliferat în consecinţă. Iată o efuziune tipică a lui Gabriel Charmes, care scria în 1880 :

> În ziua cînd nu vom mai fi în Orient şi cînd alte mari puteri europene se vor afla acolo, se vor încheia comerţul nostru în Mediterana, viitorul

> nostru în Asia, traficul din porturile noastre sudice. *Una dintre cele mai bogate surse ale avuției noastre naționale va seca.* (Sublinierea ne aparține.)

Un alt gînditor, Leroy–Beaulieu, a dezvoltat și mai mult această filosofie :

> O societate colonizează, atunci cînd ea însăși a atins un grad înalt de maturitate și de putere, procreează, protejează, plasează în condiții propice dezvoltării și aduce la virilitate o societate nouă căreia i-a dat naștere. Colonizarea reprezintă unul dintre cele mai complexe și delicate fenomene ale fiziologiei sociale.

Această egalitate între autoreproducere și colonizare l-a condus pe Leroy–Beaulieu la ideea oarecum sinistră că orice este viu într-o societate modernă e „amplificat prin revărsarea activității sale exuberante în exterior". De aceea, el a spus :

> Colonizarea este forța de expansiune a unui popor ; e puterea sa de reproducere ; *e creșterea și multiplicarea sa prin spațiu* ; e supunerea universului sau a unei vaste părți din el în fața limbii, a obiceiurilor, a ideilor și a legilor acelui popor[21].

Problema este aici faptul că spațiul unor regiuni mai slabe sau subdezvoltate ca Orientul a fost privit ca fiind ceva ce incită interesul, cucerirea, cultivarea din partea francezilor – pe scurt, colonizarea. Concepțiile geografice au desființat, în mod literal și figurativ, entitățile discrete ținute în frîu de granițe și frontiere. Nu mai puțin decît vizionarii antreprenoriali, ca de Lesseps, al cărui plan era de a elibera Orientul și Occidentul de cătușele lor geografice, savanții, administratorii, geografii și agenții comerciali francezi și-au revărsat activitatea exuberantă asupra Orientului feminin și indolent. Au fost societățile geografice, al căror număr și număr de membri le-au depășit pe cele din Europa de două ori ; au fost organizațiile puternice precum Comité de l'Asie française și Comité d'Orient ; au fost societățile academice, în fruntea cărora s-a aflat Société asiatique, cu organizarea sa și cu membrii săi bine înrădăcinați în universități, institute și guvern. Fiecare în felul său a făcut ca interesele Franței în Orient să fie mai reale, mai substanțiale. Un secol aproape întreg de ceea ce părea acum studiu pasiv al Orientului trebuia să se sfîrșească, pe cînd Franța se confrunta cu

răspunderile sale transnaționale în ultimele două decenii ale secolului al XIX-lea.

În singura parte a Orientului unde interesele britanicilor și cele ale francezilor s-au suprapus literalmente, și anume teritoriul Imperiului Otoman, de acum bolnav fără speranță, cei doi oponenți și-au rezolvat conflictul cu o hotărîre caracteristică, aproape perfectă. Marea Britanie se afla *în* Egipt și Mesopotamia ; printr-o serie de tratate cvasifictive cu conducătorii locali (și lipsiți de putere), ea controla Marea Roșie, Golful Persic și Canalul Suez, ca și majoritatea teritoriului dintre Mediterana și India. Franța, pe de altă parte, părea sortită a plana deasupra Orientului, coborînd din cînd în cînd pentru a realiza proiecte ce repetau succesul lui de Lesseps cu canalul ; în cea mai mare parte, aceste proiecte erau legate de căi ferate, cum ar fi cel pregătit pentru un teritoriu mai mult sau mai puțin britanic, linia Siria–Mesopotamia. În plus, Franța se vedea ca protectoare a minorităților creștine – maroniți, caldeeni, nestorieni. Totuși, Marea Britanie și Franța au căzut de acord, în principiu, în privința necesității, cînd va veni momentul potrivit, de a împărți partea asiatică a Turciei. Atît înainte, cît și în timpul primului război mondial, diplomația secretă a fost înclinată să împartă Orientul Apropiat mai întîi în sfere de influență, apoi în teritorii sub mandat (sau ocupate). În Franța, o bună parte a sentimentului expansionist creat în zilele de glorie ale mișcării geografice s-a concentrat asupra planurilor de împărțire a zonei asiatice a Turciei, astfel încît la Paris în 1914 „a început o spectaculoasă campanie de presă" în acest scop[22]. În Anglia, numeroase comitete au fost împuternicite să studieze și să recomande cea mai bună politică de divizare a Orientului. Din comisii precum Bunsen Committee aveau să apară echipele comune anglo–franceze, dintre care cea mai cunoscută a fost cea condusă de Mark Sykes și Georges Picot. Împărțirea echitabilă a spațiului geografic a fost regula acestor planuri, ce reprezentau și încercări deliberate de a calma rivalitatea între Anglia și Franța. Căci, așa cum spunea Sykes într-un memorandum :

> era limpede... că o revoltă arabă urma să aibă loc mai devreme sau mai tîrziu și că francezii și cu noi ar trebui să fim în relații mai bune dacă revolta avea să fie un blestem în loc să fie o binecuvîntare...[23]

Animozitățile au persistat. Li s-a mai adăugat motivul de iritare constituit de programul wilsonian de autodeterminare națională, ce părea, așa cum avea să observe Sykes însuși, să infirme întreaga structură a proiectelor coloniale și de divizare la care au ajuns de comun acord marile

puteri. Ar fi deplasat să discut aici întregul labirint şi istoria extrem de controversată a Orientului Apropiat de la începutul secolului al XX-lea, cînd soarta îi era hotărîtă între marile puteri, dinastiile locale, diferitele partide şi mişcări naţionaliste, sionişti. Ce contează mai mult este cadrul epistemologic special prin care era văzut Orientul şi prin care acţionau marile puteri. Căci, în ciuda diferenţelor dintre ei, britanicii şi francezii priveau Orientul ca pe o entitate geografică – şi culturală, politică, demografică, sociologică şi istorică – cu un destin asupra căruia ei se credeau îndreptăţiţi, prin tradiţie, să ia decizii. Pentru ei, Orientul nu reprezenta o descoperire instantanee, nici un simplu accident istoric, ci o zonă din estul Europei a cărei principală valoare era stabilită invariabil în termeni europeni, în special în termeni ce pretindeau recunoaşterea meritului Europei – al ştiinţei, cercetării, înţelegerii şi administraţiei europene – de a fi făcut din Orient ceea era el acum. Şi aceasta a constituit realizarea – inadvertentă sau nu, asta e neesenţial – orientalismului modern.

Au existat două metode principale prin care orientalismul a prezentat Orientul Occidentului la începutul secolului al XX-lea. Una a fost prin intermediul capacităţilor diseminative ale învăţăturii moderne, prin aparatul de difuzare al profesiunilor ştiinţifice, prin universităţi, societăţi de specialitate, organizaţii geografice şi de explorare, prin industria editorială. Toate acestea, aşa cum am văzut, s-au construit pe baza autorităţii prestigioase a primilor eruditi, călători şi poeţi, a căror viziune cumulativă a modelat un Orient esenţial ; manifestarea doctrinară – sau doxologică – a unui asemenea Orient este ceea ce am numit aici orientalism latent. Atunci cînd cineva dorea să facă o declaraţie importantă despre Orient, orientalismul latent îi asigura o capacitate de enunţare ce putea fi utilizată, sau mai degrabă mobilizată, şi transformată într-un discurs de bun-simţ, potrivit pentru ocazia respectivă. Astfel, atunci cînd Balfour a vorbit despre orientali în faţa Camerei Comunelor în 1910, el trebuie să fi avut în minte acele capacităţi de enunţare din limbajul curent şi acceptabil de raţional al vremii sale, prin care despre ceva numit „oriental" se putea vorbi fără pericolul unei prea mari confuzii. Dar, ca toate capacităţile de enunţare şi discursurile pe care le favorizează ele, orientalismul latent a fost profund conservator, adică destinat autoconservării. Transmis din generaţie în generaţie, făcea parte din cultură, fiind în aceeaşi măsură limbaj al unei părţi din realitate ca şi geometria sau fizica. Orientalismul şi-a bazat existenţa nu pe deschiderea, pe receptivitatea sa faţă de Orient, ci mai degrabă pe consecvenţa sa internă în privinţa dorinţei inerente de autoritate asupra Orientului. În acest fel, orientalismul a putut

supraviețui revoluțiilor, războaielor mondiale și dezmembrării efective a imperiilor.

A doua metodă prin care orientalismul a prezentat Orientul Occidentului a fost rezultatul unei importante convergențe. Timp de decenii, orientaliștii au vorbit despre Orient, au tradus texte, au explicat civilizații, religii, dinastii, culturi, mentalități – ca obiecte academice, ascunse Europei datorită caracterului lor străin inimitabil. Orientalistul era un expert, ca Renan sau Lane, a cărui sarcină în societate consta în interpretarea Orientului pentru compatrioții săi. Relația dintre orientalist și Orient era esențialmente hermeneutică : stînd în fața unei civilizații, sau a unui monument cultural, îndepărtate, cu greu inteligibile, cercetătorul orientalist reducea confuzia traducînd, prezentînd simpatetic, oferind esența unui obiect la care se ajungea atît de greu. Totuși, orientalistul a rămas în afara Orientului, care, oricît de mult era făcut să pară de înțeles, rămînea dincolo de Occident. Această distanță culturală, temporală și geografică era exprimată prin metafore de profunzime, taină și promisiune sexuală : expresii ca „vălurile unei mirese orientale" sau „Orientul misterios" au intrat în limbajul comun.

Totuși, distanța dintre Orient și Occident a fost, în mod aproape paradoxal, pe cale de a fi redusă de-a lungul secolului al XIX-lea. Întrucît contactele comerciale, cele politice și alte contacte existențiale dintre Est și Vest au sporit (pe căi discutate pînă acum), a apărut o tensiune între dogmele orientalismului latent, cu baza în studii asupra Orientului „clasic", și descrierile unui Orient prezent, modern, evident, aparținînd călătorilor, pelerinilor, oamenilor de stat etc. Într-un anumit moment imposibil de determinat precis, tensiunea a provocat o convergență a celor două tipuri de orientalism. Probabil – și aceasta e doar o speculație – convergența a apărut atunci cînd orientaliștii, începînd cu Sacy, au încercat să dea sfaturi guvernelor în legătură cu ce reprezenta Orientul modern. Aici, rolul expertului cu o formație și o dotare specială a primit o dimensiune în plus : orientalistul putea fi privit ca agent secret al puterii occidentale în politica sa față de Orient. Orice călător învățat (și nu atît de învățat) în Orient se simțea ca un occidental reprezentativ ce-a pătruns sub pelicula de confuzie. Acest lucru e deosebit de adevărat despre Burton, Lane, Doughty, Flaubert și alte personalități importante prezentate anterior.

Descoperirile occidentalilor legate de Orientul evident și modern au devenit foarte urgente atunci cînd cuceririle teritoriale occidentale în Est au sporit. Astfel, ceea ce orientalistul erudit a definit ca Orientul

„esențial" a fost uneori contrazis, dar în multe cazuri a fost confirmat, atunci cînd Orientul a devenit o obligație administrativă reală. Cu siguranță, teoriile lui Cromer despre orientali – teorii extrase din arhiva orientalistului tradițional – au fost pe deplin justificate, întrucît el guverna în realitate milioane de orientali. Aceasta nu a fost mai puțin adevărat în privința experienței francezilor în Siria, Africa de Nord și în alte colonii franceze. Dar niciodată convergența dintre doctrina orientalistă latentă și experiența orientalistă evidentă nu a apărut în mod mai dramatic decît atunci cînd, în urma primului război mondial, partea asiatică a Turciei a fost examinată de Marea Britanie și Franța în vederea dezmembrării. Întins pe o masă de operație se afla bolnavul Europei, dezvăluit privirilor în toată slăbiciunea, caracteristicile și conturul său topografic.

Orientalistul, cu cunoștințele sale speciale, a jucat un rol inestimabil în această operație. Au existat deja indicii ale rolului său crucial ca un fel de agent secret *în interiorul* Orientului, cînd savantul britanic Edward Henry Palmer a fost trimis în peninsula Sinai în 1882 pentru a aprecia sentimentul antibritanic și posibila sa utilizare în numele revoltei lui Arabi. Palmer a fost ucis cu această ocazie, dar el a fost doar cel mai ghinionist dintre numeroșii orientaliști care au făcut servicii similare imperiului, de acum o sarcină serioasă și riguroasă încredințată în parte „expertului" regional. Nu degeaba un alt orientalist, D. G. Hogarth, autor al celebrei evocări a explorării Arabiei, bine intitulate *The Penetration of Arabia* (1904)[24], a fost numit șeful Biroului Arab din Cairo în timpul primului război mondial. Și nici persoane ca Gertrude Bell, T. E. Lawrence și St. John Philby, toți experți în Orient, nu au primit întîmplător posturi de agenți ai imperiului în Orient, de prieteni ai Orientului, de creatori de alternative politice, datorită cunoștințelor lor bune despre Orient și orientali. Ei au format o „trupă" – cum a numit-o Lawrence odată – legați unii de alții prin noțiuni contradictorii și similarități personale : o mare individualitate, simpatie și identificare cu Orientul, un sentiment, conservat cu egoism, al misiunii personale în Orient, o excentricitate cultivată, o dezaprobare finală a Orientului. Pentru ei toți, Orientul era experiența lor directă, specială. La ei, orientalismul și o practică efectivă de manevrare a Orientului și-au primit forma europeană finală, înainte ca imperiul să dispară și să-și predea moștenirea altor candidați la rolul de putere dominantă.

Individualiști precum aceștia nu erau savanți. Vom vedea în curînd că ei au fost beneficiarii studierii științifice a Orientului, fără a aparține în vreun fel societății oficiale și profesionale a savanților orientaliști. Totuși,

rolul lor nu era de a limita orientalismul academic, nici de a-l distruge, ci mai degrabă de a-l face eficient. În genealogia lor existau oameni ca Lane şi Burton, atît pentru autodidactismul lor enciclopedic, cît şi pentru cunoştinţele precise, cvasiştiinţifice despre Orient, pe care le-au afişat în mod ostentativ atunci cînd au avut de a face cu orientali sau cînd au scris despre aceştia. Ei au înlocuit studierea universitară a Orientului cu un fel de elaborare a orientalismului latent, care le era la îndemînă în cultura imperială a epocii lor. Cadrul lor savant de referinţă a fost creat de oameni ca William Muir, Anthony Bevan, D. S. Margoliouth, Charles Lyall, E. G. Browne, R. A. Nicholson, Guy Le Strange, E. D. Ross şi Thomas Arnold, care şi ei au urmat direct pe linia descendenţilor lui Lane. Perspectivele lor imaginative au fost asigurate în principal de ilustrul lor contemporan Rudyard Kipling, care a cîntat atît de memorabil menţinerea „dominaţiei asupra palmierului şi a pinului".

Diferenţa între Marea Britanie şi Franţa în asemenea privinţe a corespuns perfect cu istoria fiecărei naţiuni în Orient : britanicii erau acolo, francezii se lamentau pentru pierderea Indiei şi a teritoriilor dintre India şi Mediterana. La sfîrşitul secolului, Siria a devenit centrul de interes pentru activitatea francezilor, dar chiar şi acolo, faptul că francezii nu-i puteau egala pe britanici nici în calitatea personalului, nici în gradul de influenţă politică, era o chestiune unanim acceptată. Concurenţa anglo–franceză în privinţa fostului Imperiu Otoman a fost resimţită chiar şi pe cîmpul de luptă din regiunea Hejaz*, în Siria, în Mesopotamia, dar în toate aceste locuri, aşa cum a observat Edmond Bremond, orientaliştii francezi şi experţii locali au fost depăşiţi în strălucire şi în tactică de rivalii lor britanici[25]. Cu excepţia unui geniu izolat ca Louis Massignon, francezii nu au avut oameni precum Lawrence, Sykes sau Bell. Dar au avut imperialişti hotărîţi, ca Étienne Flandin şi Franklin–Bouillon. Conferenţiind în faţa Alianţei franceze de la Paris în 1913, Contele de Cressaty, un imperialist zgomotos, a proclamat Siria ca propriul Orient al Franţei, ca locul intereselor politice, morale şi economice franceze, interese, a adăugat el, ce trebuiau apărate în această „epocă a invadatorilor imperialişti" ; şi, totuşi, Cressaty a observat că, în ciuda firmelor comerciale şi industriale franceze din Orient, a celui mai mare număr de studenţi băştinaşi înscrişi în şcolile franceze, Franţa era invariabil ameninţată în Orient nu doar de Marea Britanie, ci şi de Austria, Germania şi Rusia. Dacă Franţa va continua să împiedice „revenirea islamului", ar face mai bine să preia Orientul : acesta era un

* Hejaz – fost regat independent în vestul Arabiei, la Marea Roşie, unde se află oraşele sfinte ale islamului, Medina şi Mecca, actualmente provincie vestică a Arabiei Saudite (n. trad.).

argument propus de Cressaty şi susţinut de senatorul Paul Doumer[26]. Asemenea păreri erau repetate cu numeroase ocazii şi, într-adevăr, Franţa s-a descurcat bine de una singură în Africa de Nord şi în Siria după primul război mondial, dar conducerea concretă, specială a populaţiilor orientale şi a teritoriilor teoretic independente, pe care britanicii şi-au asumat-o întotdeauna, a fost ceva ce francezii au simţit că i-a înlăturat. În ultimă instanţă, poate, diferenţa resimţită mereu între orientalismul britanic modern şi cel francez modern este stilistică ; importanţa generalizărilor legate de Orient şi de orientali, menţinerea sentimentului distincţiei între Orient şi Occident, dorinţa de dominaţie occidentală asupra Orientului, toate sînt aceleaşi în ambele tradiţii. Căci, dintre numeroasele elemente care compun ceea ce numim în mod obişnuit „competenţă", stilul, rezultat al modelării şi transformării împrejurărilor concrete specifice de către tradiţie, instituţii, voinţă şi inteligenţă în expresie oficială, este unul dintre cele mai evidente. Tocmai de acest determinant, de acest rafinament perceptibil şi modernizat din orientalismul de la începutul secolului al XX-lea din Marea Britanie şi Franţa, trebuie să ne ocupăm acum.

II

STIL, COMPETENŢĂ, VIZIUNE : *MATERIALISMUL ORIENTALISMULUI*

Aşa cum apare în mai multe poezii, în romane precum *Kim* şi în prea multe lozinci pentru a fi doar pură ficţiune ironică, Albul lui Kipling, ca idee, ca persoană, ca fel de a fi, pare a fi servit multor britanici pe cînd se aflau în străinătate. Culoarea reală a pielii lor i-a scos în evidenţă, în mod dramatic şi liniştitor, din marea de localnici, dar britanicul care circula printre indieni, africani sau arabi, ştia şi că aparţine unei îndelungate tradiţii de răspundere executivă faţă de rasele de culoare, şi că poate utiliza rezervele empirice şi spirituale ale acestei tradiţii. Despre ea, despre gloria şi dificultăţile ei scria Kipling atunci cînd celebra „drumul" urmat de Alb în colonii :

> Iată drumul pe care calcă Albii
> Cînd deschid o cale –

Metal sub picioare, vie deasupra
Şi marea în ambele părţi.
Am urmat acel drum – un drum plin de ape şi vînt –
Călăuziţi de steaua noastră.
O, e bine pentru oameni cînd Albii-şi urmează
Drumul alături unii de alţii![27]

„Deschiderea unei căi" e cel mai bine realizată de Albi împreună unii cu alţii, o aluzie la primejdiile actuale ale rivalităţii europene în colonii ; fiindcă au eşuat în încercarea de a coordona strategia, Albii lui Kipling sînt gata să meargă la război : „Libertate pentru noi, libertate pentru copiii noştri / Şi, pierzînd libertatea, război". În spatele măştii de conducător binevoitor a Albului, există întotdeauna o pornire expresă de a utiliza forţa, de a ucide şi de a fi ucis. Ce înnobilează misiunea sa este un anumit sentiment de dăruire intelectuală ; el este Alb, dar nu doar pentru profit, întrucît „steaua" sa se află probabil mult deasupra avantajului material. Cu siguranţă că mulţi Albi s-au întrebat adesea pentru ce luptă pe acel „drum plin de ape şi vînt" şi desigur că un mare număr dintre ei trebuie să fi fost derutaţi de felul cum culoarea pielii le-a asigurat un statut ontologic superior, plus o mare putere asupra unei bune părţi din lumea locuită. Totuşi, pînă la urmă, a fi Alb, pentru Kipling şi pentru cei ale căror percepţii şi retorică le-a influenţat el, a reprezentat o afacere de autoconfirmare. Deveneai Alb pentru că *erai* Alb ; mai important, „bînd acea cupă", trăind acel destin invariabil în „ziua Omului Alb", rămînea prea puţin timp pentru speculaţii inutile pe tema originilor, a cauzelor, a logicii istoriei.

A fi Alb era aşadar o idee şi o realitate, implica o atitudine raţională atît faţă de lumea albă, cît şi faţă de cea de culoare, însemna, în colonii, a vorbi într-un fel anume, a te comporta conform unui cod de reguli şi chiar a simţi anumite lucruri şi nu altele. Mai însemna judecăţi, evaluări, gesturi specifice, era o formă de autoritate în faţa căreia te aşteptai ca populaţiile de culoare şi chiar albii înşişi să se încline. În formele instituţionale pe care le-a luat (guverne coloniale, corpuri consulare, întreprinderi comerciale), a reprezentat un mijloc de exprimare, difuzare şi implementare a politicii legate de lume şi, ca mijloc de acest fel, deşi avea îngăduinţa unei anumite latitudini personale, se afla sub dominaţia ideii comune şi impersonale de a fi Alb. A fi Alb, pe scurt, reprezenta un mod foarte concret de a–fi–în–lume, de a lua în stăpînire realitatea, limba şi gîndirea. A făcut posibil un stil specific.

Kipling însuşi nu putea să apară pur şi simplu, ceea ce este adevărat şi despre Albul său. Asemenea idei şi autorii lor se nasc în împrejurări istorice şi culturale complexe, dintre care cel puţin două au multe în comun cu istoria orientalismului din secolul al XIX-lea. Una este obiceiul, autorizat din punct de vedere cultural, de a prezenta mari generalizări prin care realitatea e împărţită în diferite colective : limbi, rase, tipuri, culori, mentalităţi, fiecare categorie fiind nu atît o denumire neutră cît o interpretare evaluativă. La baza acestor categorii se află opoziţia rigid binomială „noi"/„ei", cu primul element punînd întotdeauna stăpînire pe cel de-al doilea (chiar pînă la a face din „ei" exclusiv o funcţie a lui „noi"). Această opoziţie a fost consolidată nu doar de antropologie, de lingvistică şi istorie, ci şi, desigur, de tezele darwiniste ale supravieţuirii şi selecţiei naturale, şi, nu mai puţin decisiv, de retorica înaltului umanism cultural. Ce a dat unor scriitori ca Renan şi Arnold dreptul la generalizări privitoare la rasă a fost caracterul oficial al culturii lor. Valorile „noastre" au fost (să spunem) liberale, umane, corecte ; ele erau susţinute de tradiţia beletristicii, a erudiţiei, a cercetării raţionale ; ca europeni (şi albi), „noi" împărtăşeam aceste valori ori de cîte ori le erau lăudate calităţile. Totuşi, parteneriatele umane create prin valori culturale repetate au exclus la fel de mult pe cît au inclus. Pentru fiecare idee despre arta „noastră" în numele căreia vorbeau Arnold, Ruskin, Mill, Newman, Carlyle, Renan, Gobineau sau Comte, se forma o altă legătură în lanţul ce „ne" unea, în timp ce un alt străin era alungat. Chiar dacă acesta este întotdeauna rezultatul unei asemenea retorici, oriunde şi oricînd apare el, trebuie să ne amintim că, pentru Europa secolului al XIX-lea, s-a construit un edificiu impozant de învăţătură şi de cultură, în faţa adevăraţilor străini (coloniile, săracii, delicvenţii), edificiu al cărui rol în cultură era de a defini pentru ce nu erau *ei* structural potriviţi[28].

Cealaltă împrejurare comună a apariţiei Albului şi orientalismului este „domeniul" controlat de fiecare, precum şi sentimentul că un asemenea domeniu atrage după sine moduri specifice, chiar ritualuri, de comportare, de învăţare şi de cucerire. Doar un occidental putea vorbi despre orientali, de exemplu, tot la fel cum numai Albul putea desemna şi numi oamenii de culoare. Orice declaraţie făcută de orientalişti sau de Albi (care erau, de obicei, interschimbabili) exprima un sentiment al distanţei ireductibile dintre albi şi rasele de culoare, sau dintre occidentali şi orientali ; în plus, în spatele fiecărei declaraţii, răsuna tradiţia experienţei, a învăţăturii şi a educaţiei, ce-l menţinea pe orientalul–de culoare în poziţia sa de *obiect studiat de occiden-*

talul–alb, în loc să fie invers. Atunci cînd te aflai pe o poziție de putere – așa cum se afla Cromer, de exemplu – orientalul aparținea sistemului de guvernare al cărui principiu era, pur și simplu, de a se asigura că nici unui oriental nu i se permitea să fie independent și să se conducă singur. Premisa aici consta în faptul că, din moment ce orientalii nu știau nimic despre autoguvernare, era mai bine ca ei să rămînă ignoranți, spre binele lor.

Întrucît Albul, ca și orientalistul, a trăit foarte aproape de linia de înaltă tensiune ce ținea în șah rasele de culoare, el s-a simțit obligat să definească și să redefinească domeniul pe care îl analiza. Pasajele de descriere narativă alternează în mod regulat cu pasajele de definire și apreciere repetată, care întrerup narațiunea ; acesta este un stil caracteristic scrierilor experților orientaliști care l-au folosit pe Albul lui Kipling drept mască. Iată ce-i scria T. E. Lawrence lui V. W. Richards în 1918 :

> ... Imaginația mea s-a simțit atrasă de arabi. Este vechea civilizație, care s-a redefinit pe sine în absența zeilor casei și a jumătate din podoabele pe care al nostru se grăbește să și le însușească. Învățătura sărăciei materiale este bună și implică evident și un fel de sărăcie morală. Ei [arabii] gîndesc pe moment și încearcă să se strecoare prin viață fără a da colțul sau a urca munții. Parțial, este o oboseală mentală și morală și, pentru a evita dificultățile, ei trebuie să abandoneze atît de multe, încît ajungem să considerăm acest lucru onorabil și demn : și totuși, fără a le împărtăși în nici un fel punctul de vedere, cred că-l pot înțelege suficient de bine pentru a mă privi pe mine însumi și pe alți străini din direcția lor și fără a-l condamna. Știu că sînt un străin pentru ei și așa voi fi mereu ; dar nu-i pot crede mai răi, nu mai mult decît aș putea să devin ca ei[29].

O perspectivă similară, oricît de diferit ar putea părea subiectul în discuție, poate fi găsită în aceste observații ale Gertrudei Bell :

> Cîte sute de ani a durat această stare de lucruri [adică, faptul că arabii trăiesc într-o „stare de război"] ne vor spune cei ce vor citi primele documente ale existenței arabe primordiale, căci se ajunge pînă la primele, dar niciodată arabul nu a cîștigat înțelepciune din experiență. El nu e niciodată în siguranță și totuși se comportă de parcă siguranța ar fi pîinea lui zilnică[30].

La care, ca o lămurire, vom adăuga o altă observație, de această dată despre viața din Damasc :

> Încep să văd ca prin ceață ce înseamnă civilizația unui mare oraș oriental, cum trăiesc oamenii, ce gîndesc ; și ajung la înțelegere cu ei. Cred că faptul de a fi englez îmi este de mare ajutor... Am pornit în lume cu cinci ani în urmă. Diferența este foarte marcată. Cred că se datorează în mare măsură succesului guvernării noastre în Egipt... Înfrîngerea Rusiei înseamnă mult și impresia mea este că politica energică a Lordului Curzon în Golful Persic și la granița Indiei înseamnă și mai mult. Nimeni care nu cunoaște Estul nu poate înțelege cum se leagă toate. Nu e o exagerare să spunem că, dacă misiunea engleză ar fi fost întoarsă de la porțile Kabulului, turistul englez ar fi fost privit cu răutate pe străzile Damascului[31].

În asemenea declarații, observăm imediat că „arabul" sau „arabii" au o aură de singularitate, de delimitare clară și de consecvență colectivă cu ei înșiși ca pentru a șterge orice urmă a arabilor individuali, cu istorii ale vieții ce pot fi povestite. Ce a atras imaginația lui Lawrence a fost claritatea arabilor, atît ca imagine, cît și ca filosofie (sau atitudine) presupusă față de viață : în ambele cazuri, de ce se agață Lawrence este arabul ca văzut din perspectiva purificatoare a cuiva care nu e arab și a cuiva pentru care o simplitate primitivă, lipsită de conștiință de sine, cum este cea a arabului, reprezintă ceva definit de observator, în acest caz de Alb. Totuși, rafinamentul arab, care, în elementele sale esențiale, corespunde viziunii lui Yeats asupra Bizanțului, unde :

> Flăcări ce nu ard cu vreascuri, neaprinse cu cremene ori amnar,
> Netulburate de furtuni, flăcări născute din flăcări,
> Unde trag spirite din sînge născute
> Și de unde tot ce-i furie dispare[32],

este asociat cu veșnicia arabă, de parcă arabul nu ar fi fost supus proceselor obișnuite ale istoriei. În mod paradoxal, arabul îi pare lui Lawrence a se fi epuizat tocmai în persistența sa temporală. Vîrsta imensă a civilizației arabe a servit astfel la rafinarea arabului pînă la atributele sale esențiale și la epuizarea sa morală în acest fel. Cu ce rămînem este arabul lui Bell : secole de experiență, fără înțelepciune. Ca o entitate colectivă, deci, arabul nu acumulează nici o consistență existențială sau chiar

semantică. El rămîne acelaşi, cu excepţia rafinamentelor epuizante, menţionate de Lawrence, de la un capăt la altul al „documentelor existenţei arabe primordiale". Trebuie să presupunem că, dacă *un* arab simte bucurie, dacă e trist la moartea unui copil sau a unui părinte, dacă are un sentiment al nedreptăţilor tiraniei politice, atunci acele experienţe sînt neapărat subordonate faptului simplu şi permanent de a fi arab.

Primitivitatea unei asemenea stări există simultan la cel puţin două niveluri : unu, *în definiţie*, care e reductivă, şi doi (după Lawrence şi Bell), *în realitate*. Această coincidenţă absolută nu a fost ea însăşi o simplă coincidenţă. Cea dintîi putea fi făcută doar din exterior prin intermediul unui vocabular şi al unor instrumente epistemologice concepute atît pentru a ajunge la esenţa lucrurilor, cît şi pentru a evita distragerile prin accidente, împrejurări sau experienţe. Pentru cealaltă, coincidenţa a fost un fapt rezultat doar din metodă, tradiţie şi politică laolaltă. Fiecare, într-un anumit sens, a şters distincţiile dintre tip – orientalul, semitul, arabul, Orientul – şi o realitate umană obişnuită, „misterul incontrolabil din zona bestială", în care trăiesc toate fiinţele omeneşti. Cercetătorul ştiinţific a luat un tip marcat ca „oriental" drept acelaşi lucru ca orice oriental individual pe care îl putea întîlni. Ani de tradiţie au poleit discursul pe teme ca spiritul semitic sau oriental, cu o anumită legitimitate. Iar bunul–simţ politic a învăţat, conform minunatei exprimări a lui Bell, că în Est „se leagă toate". Deci primitivitatea a aparţinut Orientului, *a fost* Orientul, o idee la care trebuie să revină oricine are de a face cu Orientul sau scrie despre acesta, ca la un punct de referinţă ce depăşeşte timpul sau experienţa.

Există o modalitate excelentă de a înţelege toate acestea aşa cum s-au aplicat ele la agenţii, experţii şi consilierii albi pentru Orient. Ce a contat la Lawrence şi Bell a fost că referirile lor la arabi sau orientali au aparţinut unei convenţii de formulare, uşor de recunoscut şi de mare autoritate, capabilă să-şi subordoneze detaliul. Dar de unde, mai precis, au venit „arabul", „semitul" sau „orientalul"?

Am remarcat cum, în secolul al XIX-lea, la scriitori ca Renan, Lane, Flaubert, Caussin de Perceval, Marx şi Lamartine, o generalizare în legătură cu „Orientul" şi-a extras energia din reprezentativitatea presupusă a tot ce era oriental ; fiecare părticică a Orientului vorbea despre orientalitatea sa, astfel încît atributul de a fi oriental anula orice altă calitate. Un oriental era mai întîi oriental şi doar apoi om. O asemenea clasificare radicală era în mod natural consolidată de ştiinţe (sau discursuri, cum prefer să le numesc), care au luat o direcţie înapoi şi în jos, către categoria

speciei, ceea ce se presupunea a fi şi o explicaţie ontogenetică pentru fiecare membru al speciei. Astfel, în cadrul unor denumiri limitate, semi-populare, ca „oriental", s-au mai făcut şi alte distincţii valabile din punct de vedere ştiinţific ; majoritatea s-au bazat, în principal, pe tipurile de limbi – de exemplu, semitice, dravidice, hamitice – dar au putut găsi rapid în sprijinul lor dovezi antropologice, psihologice, biologice şi culturale. „Semitic" la Renan, de pildă, a fost o generalizare lingvistică, căreia, în cazul lui Renan, i se puteau adăuga tot felul de idei paralele din anatomie, istorie, antropologie şi chiar geologie. „Semitic" putea fi folosit atunci nu doar ca simplă descriere sau denumire ; se putea aplica oricărui complex de evenimente istorice şi politice pentru a le reduce la un nucleu anterior şi inerent lor. „Semitic" a fost, de aceea, o categorie transtemporală, transindividuală, pretinzînd a prevedea orice act discret al comportamentului „semitic" pe baza unei esenţe „semitice" preexistente şi avînd scopul de a interpreta toate aspectele vieţii şi ale activităţii umane în funcţie de un element „semitic" comun.

Autoritatea specială a unor asemenea idei, relativ punitive, asupra culturii europene liberale de la sfîrşitul secolului al XIX-lea va părea misterioasă dacă nu se aminteşte că atracţia unor ştiinţe ca lingvistica, antropologia şi biologia consta în faptul că erau empirice şi nicidecum speculative sau idealiste. Semiticul lui Renan, ca şi indo–europeanul lui Bopp, era un obiect construit, e adevărat, dar considerat logic şi inevitabil ca protoformă, prin datele analizabile din punct de vedere empiric şi inteligibile din punct de vedere ştiinţific, ale limbilor semitice concrete. Astfel, în încercarea de a se formula un tip lingvistic primitiv şi prototipic (ca şi unul cultural, psihologic şi istoric), a existat şi o „încercare" de a defini un potenţial uman primar[33], din care au derivat uniform exemple specifice de comportament. Această încercare ar fi fost imposibilă, dacă nu s-ar fi crezut – în termeni empirici clasici – că mintea şi trupul sînt realităţi interdependente, determinate iniţial de un set dat de condiţii geografice, biologice şi cvasiistorice[34]. Din acestea, care nu se aflau la dispoziţia băştinaşilor pentru descoperire sau introspecţie, nu exista nici o scăpare ulterioară. Înclinaţia clasicistă a orientaliştilor a fost susţinută de aceste idei empirice. În toate studiile lor de islamism, buddhism sau zoroastrism „clasic", simţeau, aşa cum mărturiseşte dr. Casaubon al lui George Eliot, că acţionează „ca stafia unui străbun, rătăceşte prin lume şi caută să o reconstituie, cerebral, aşa cum era, în pofida părăginirii şi a schimbărilor năucitoare care au avut loc"[35].

Dacă tezele acestea despre caracteristicile lingvistice, de civilizaţie şi, în final, rasiale erau doar o parte a unei dezbateri academice între oamenii de ştiinţă şi savanţii europeni, le-am putea îndepărta ca pe un material de decor pentru o dramă de cafenea, lipsită de importanţă. Problema e, totuşi, că atît termenii dezbaterii, cît şi dezbaterea însăşi aveau o foarte largă răspîndire ; în cultura de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, aşa cum spunea Lionel Trilling, „teoria rasială, stimulată de un naţionalism şi de un imperialism în creştere, susţinută de o ştiinţă incompletă şi prost asimilată, a fost aproape nedisputată"[36]. Teoria rasială, ideile despre originile şi clasificările primitive, despre decadenţa modernă, despre progresul civilizaţiei, despre destinul raselor albe (sau ariene) şi nevoia de teritorii coloniale, toate acestea constituiau elemente în amalgamul ciudat de ştiinţă, politică şi cultură, a cărui tendinţă a fost întotdeauna, aproape fără excepţie, de a ridica Europa sau o rasă europeană la poziţia de dominaţie asupra părţilor neeuropene ale omenirii. Exista un consens general şi în privinţa faptului că, în conformitate cu o varietate de darwinism modificată în mod ciudat, sancţionată de Darwin însuşi, orientalii moderni erau vestigii degradate ale unei măreţii trecute ; civilizaţiile antice sau „clasice" ale Orientului au fost percepute prin dezordinile decadenţei actuale, dar numai (a) pentru că un specialist alb, cu tehnici ştiinţifice extrem de rafinate, putea face analiza şi reconstrucţia, şi (b) pentru că un vocabular de largi generalităţi (semiţii, arienii, orientalii) se referea nu la un set de ficţiuni, ci mai degrabă la o mulţime de distincţii aparent obiective şi acceptate. Astfel, o observaţie despre ce erau şi ce nu erau capabili orientalii a fost susţinută de „adevăruri" biologice, cum ar fi cele exprimate de P. Charles Michel în *A Biological View of Our Foreign Policy* (1896), de Thomas Henry Huxley în *The Struggle for Existence in Human Society* (1888), de Benjamin Kidd în *Social Evolution* (1894), de John B. Crozier în *History of Intellectual Development on the Lines of Modern Evolution* (1897–1901) şi de Charles Harvey în *The Biology of British Politics* (1904)[37]. S-a presupus că, dacă limbile erau atît de distincte unele de altele pe cît spuneau lingviştii, atunci şi utilizatorii limbilor – spiritele, culturile, potenţialele şi chiar trupurile lor – se deosebeau în moduri similare. Iar aceste distincţii aveau în spatele lor forţa adevărului ontologic, empiric, împreună cu demonstraţia convingătoare a unui asemenea adevăr în studiile asupra originilor, dezvoltării, caracterului şi destinului.

Ceea ce trebuie subliniat este faptul că adevărul acesta despre diferenţele distinctive între rase, civilizaţii şi limbi a fost (sau a pretins a fi)

radical şi de nedezrădăcinat. A mers la esenţa lucrurilor, a afirmat că nu există scăpare de origini şi de tipurile create de acestea ; a stabilit graniţele reale între fiinţele umane, pe care s-au construit rasele, naţiunile şi civilizaţiile ; a îndepărtat viziunea de realităţile umane obişnuite, dar numeroase, cum ar fi bucuria, suferinţa, organizarea politică, îndreptînd în schimb atenţia în direcţia originilor imuabile. Un om de ştiinţă nu putea scăpa de aceste origini în cercetările lui, tot la fel cum un oriental nu putea scăpa de „semiţi" sau de „arabi" sau de „indieni", dintre care realitatea sa prezentă – degradată, colonizată, înapoiată – îl excludea, cu excepţia prezentării didactice a cercetătorului alb.

Profesiunea de cercetător de specialitate conferea privilegii unice. Reamintim că Lane putea părea a fi oriental şi totuşi să-şi păstreze detaşarea de savant. Orientalii pe care îi studia au devenit de fapt orientalii *săi*, pentru că el îi vedea nu doar ca oameni reali, ci şi ca obiecte monumentalizate în relatările sale despre ei. Această dublă perspectivă a încurajat un fel de ironie structurată. Pe de o parte, era un număr de oameni ce trăiau în prezent ; pe de altă parte, aceşti oameni – ca subiect de studiu – au devenit „egiptenii", „musulmanii" sau „orientalii". Doar cercetătorul putea vedea şi utiliza discrepanţa între cele două niveluri. Tendinţa celei dintîi a fost întotdeauna către o mai mare varietate, totuşi această varietate a fost mereu restrînsă, comprimată pînă la extrema generalităţii. Orice caz modern, firesc, de comportament a devenit o efuziune ce trebuia trimisă înapoi la terminalul originar, care era consolidat în acest proces. Un asemenea gen de „expediere" era tocmai *disciplina* orientalismului.

Abilitatea lui Lane de a trata egiptenii ca pe nişte fiinţe actuale şi ca pe nişte validări ale unor etichete *sui generis* era o funcţie atît a disciplinei orientaliste, cît şi a viziunilor ce existau în general despre musulmanul din Orientul Apropiat sau despre semit. La nici un popor nu era mai posibil decît la semiţii orientali să vezi prezentul şi originile împreună. Evreii şi musulmanii, ca subiecte ale studiului orientalist, au fost uşor de înţeles ţinînd seama de originile lor primitive : aceasta a constituit (şi, într-o anumită măsură, constituie încă) piatra de temelie a orientalismului modern. Renan i-a numit pe semiţi un caz de dezvoltare întreruptă şi, din punct de vedere funcţional, aceasta a ajuns să însemne că, pentru orientalist, nici un semit modern, oricît de convins era despre el însuşi că e modern, nu putea depăşi vreodată drepturile ce le aveau originile asupra sa. Această regulă a funcţionat la nivelul temporal şi spaţial împreună. Nici un semit nu a avansat în timp dincolo de dezvoltarea dintr-o

perioadă „clasică" ; nici un semit nu se putea elibera vreodată de mediul pastoral şi pustiu al cortului şi al tribului său. Orice manifestare a vieţii „semitice" actuale putea fi şi trebuia să fie trimisă înapoi la categoria explicativă primară a „semiticului".

Puterea executivă a unui asemenea sistem de referinţă, prin care fiecare caz discret de comportament actual poate fi redus la un număr mic de categorii explicative „originare", a fost considerabilă la sfîrşitul secolului al XIX-lea. În orientalism, a fost echivalentul birocraţiei în administraţia publică. Departamentul era mai util decît dosarul individual şi, cu siguranţă, fiinţa umană avea semnificaţie, în principal, ca ocazie de întocmire a unui dosar. Trebuie să ni-l imaginăm pe orientalist la treabă, în rolul unui funcţionar ce grupează o mare varietate de dosare într-un dulap pe care scrie „semiţi". Ajutat de descoperiri recente din antropologia comparativă şi primitivă, un savant ca William Robertson Smith poate grupa laolaltă locuitorii din Orientul Apropiat şi poate scrie despre obiceiurile lor de înrudire şi căsătorie, despre forma şi conţinutul practicilor lor religioase. Puterea operei lui Smith constă în demitologizarea radicală a semiţilor. Barierele nominale prezentate lumii de islam sau de iudaism sînt înlăturate ; Smith foloseşte filologia şi mitologia semitică, precum şi erudiţia orientalistă, „pentru a construi... o imagine ipotetică a dezvoltării sistemelor sociale, în conformitate cu realităţile arabe". Dacă imaginea aceasta reuşeşte să dezvăluie rădăcinile (încă influente) ale monoteismului în totemism sau în venerarea animalelor, atunci savantul a avut succes. Şi aceasta, spune Smith, în ciuda faptului că „sursele noastre mahomedane trag un văl, în măsura în care pot s-o facă, peste toate detaliile vechiului păgînism"[38].

Opera lui Smith despre semiţi a acoperit domenii ca teologia, literatura şi istoria ; a fost scrisă cu conştiinţa deplină a muncii orientaliştilor (vezi, de exemplu, atacul sălbatic al lui Smith din 1887 la adresa lucrării lui Renan *Histoire du peuple d'Israël*) şi, mai important, a fost destinată a contribui la înţelegerea semiţilor moderni. Cred că Smith a fost o legătură crucială în lanţul intelectual ce unea Albul–ca–expert cu Orientul modern. Nimic din toată înţelepciunea cuprinsă în competenţa orientalistă a lui Lawrence, Hogarth, Bell şi alţii nu ar fi fost posibilă fără Smith. Şi chiar Smith, expertul în antichităţi, nu ar fi avut nici jumătate din autoritatea sa fără experienţa suplimentară şi directă a „realităţilor arabe". Combinaţia, în cazul lui Smith, între înţelegerea categoriilor primare şi abilitatea de a vedea adevărurile generale din spatele ciudăţeniilor empirice ale comportamentului oriental contemporan, este cea care a dat

greutate scrierilor sale. În plus, tocmai această combinație specială a anticipat stilul de competență pe care Lawrence, Bell și Philby și-au construit reputația.

Ca Burton și Charles Doughty înaintea lui, Smith a călătorit în Hejaz, între 1880 și 1881. Arabia a fost un loc extrem de privilegiat pentru orientalist, nu doar pentru că musulmanii tratează islamul ca pe *genius loci* al Arabiei, ci și pentru că regiunea Hejaz pare, din punct de vedere istoric, la fel de pustie și de înapoiată cum este din punct de vedere geografic ; deșertul arab e astfel considerat un loc despre care se pot face declarații privitoare la trecut în exact aceeași formă (și cu același conținut) precum cele referitoare la prezent. În Hejaz, poți vorbi despre musulmani, despre islamul modern și cel primitiv fără a te obosi să faci distincții. Acestui vocabular lipsit de fundament istoric, Smith a putut să-i aducă însemnul autorității suplimentare asigurate de studiile sale semitice. Ce auzim în comentariile lui este punctul de vedere al unui savant ce controla *toate* antecedentele pentru islam, arabi și Arabia. Așadar :

> Este caracteristic pentru mahomedanism ca orice sentiment național să primească un aspect religios, întrucît întreaga viață politică și toate formele sociale ale unei țări musulmane poartă o haină religioasă. Dar ar fi o eroare să presupui că sentimentul religios autentic stă la baza a tot ce se justifică prin preluarea formei religioase. Prejudecățile arabului își au rădăcinile într-un conservatorism, care e mai profund decît credința sa în islam. Este, într-adevăr, o mare greșeală a religiei Profetului faptul că se lasă atît de ușor în voia prejudecăților rasei în rîndurile căreia a fost pentru prima dată răspîndit și că a luat sub protecția sa atît de multe idei barbare și învechite, care pînă și Mohammed trebuie să fi văzut că nu au valoare religioasă, dar pe care el le-a introdus în sistemul său spre a facilita propagarea doctrinelor sale reformate. Totuși, multe dintre prejudecățile ce ni se par cel mai clar mahomedane nu au bază în Coran[39].

Pronumele „ni" din ultima frază a acestui uimitor exemplu de logică definește explicit poziția avantajoasă a Albului. Aceasta „ne" permite să spunem în prima frază că întreaga viață politică și socială „poartă" o haină religioasă (islamul poate fi astfel caracterizat ca totalitarist), apoi să spunem în a doua că religia e doar o mască folosită de musulmani (cu alte cuvinte, toți musulmanii sînt, în esență, ipocriți). În a treia frază, se

pretinde că islamul – chiar şi atunci cînd pune stăpînire pe credinţa arabului – nu a reformat cu adevărat conservatorismul preislamic de bază al arabului. Şi asta nu e tot. Căci, dacă islamul a avut succes ca religie, e pentru că a permis, în mod iresponsabil, pătrunderea acestor prejudecăţi arabe „autentice" ; pentru o asemenea tactică (acum vedem că a fost o tactică în avantajul islamului), trebuie să-l învinuim pe Mohammed, care, la urma urmei, a fost un cripto–iezuit fără scrupule. Dar toate acestea sînt mai mult sau mai puţin şterse în ultima frază, cînd Smith „ne" asigură că tot ce a spus despre islam nu e valabil, deoarece aspectele esenţiale ale islamului cunoscute Vestului nu sînt, de fapt, „mahomedane".

Principiul identităţii şi cel al noncontradicţiei în mod evident nu obligă cu nimic orientalistul. Ce precumpăneşte este competenţa orientalistă, bazată pe un adevăr colectiv incontestabil, aflat în totalitate în puterea de înţelegere filosofică şi retorică a orientalistului. Smith poate vorbi fără cea mai mică ezitare despre „comportamentul naiv, practic şi... structural nereligios al spiritului arab", despre islam ca sistem de „ipocrizie organizată", despre imposibilitatea „de a simţi orice respect pentru devoţiunea musulmană, în care formalismul şi repetiţia inutilă sînt reduse la un sistem". Atacurile sale la adresa islamului nu sînt relativiste, căci îi este clar că superioritatea Europei şi a creştinismului e reală, nu imaginară. La bază, viziunea lui Smith asupra lumii este binară, cum reiese din pasaje ca următorul :

> Călătorul arab e diferit de noi. Osteneala de a se deplasa din loc în loc e o simplă neplăcere pentru el, nu se bucură de efort [aşa cum ne bucurăm „noi"] şi bodogăneşte de foame sau de oboseală cu toată forţa [aşa cum nu facem „noi"]. Nu-l veţi convinge niciodată pe oriental că, atunci cînd coborîţi de pe cămilă, puteţi avea orice altă dorinţă decît aceea de a vă aşeza imediat pe un covor şi a vă odihni (*isterih*), fumînd şi bînd. În plus, arabul e prea puţin impresionat de peisaj [dar „noi" sîntem][40].

„Noi" sîntem aşa, „ei" sînt altfel. Care arab, care islam, cînd, cum, după care probe : acestea par a fi distincţii irelevante pentru Smith în cercetarea şi experienţa sa din Hejaz. Problema crucială este că tot ce se poate şti sau afla despre „semiţi" şi „orientali" primeşte o confirmare imediată, nu doar din arhive, ci direct de la faţa locului.

Dintr-o asemenea structură coercitivă, prin care un om modern „de culoare" e înlănţuit irevocabil de adevărurile generale formulate în legătură cu antecedentele sale lingvistice, antropologice şi doctrinare tipice,

de către un savant european alb, a derivat opera marilor experți orientaliști din Anglia și din Franța din secolul al XX-lea. La această structură experții au adus și mitologia lor personală, și propriile obsesii, care la scriitori ca Doughty și Lawrence au fost studiate cu o considerabilă hotărîre. Fiecare – Wilfrid Scawen Blunt, Doughty, Lawrence, Bell, Hogarth, Philby, Sykes, Storrs – a crezut că viziunea sa asupra realităților orientale a fost individuală, creată de la sine în urma unui contact intens personal cu Orientul, cu islamul sau cu arabii ; fiecare a manifestat un dispreț general față de cunoștințele oficiale despre Est. „Soarele m-a făcut arab", a scris Doughty în *Arabia Deserta*, „dar niciodată nu m-a pervertit la orientalism". Totuși, într-o analiză finală, toți (cu excepția lui Blunt) au exprimat ostilitatea occidentală tradițională și teama față de Orient. Vederile lor au rafinat și au dat o nuanță personală stilului academic al orientalismului modern, cu repertoriul său de mari generalizări, de „știință" tendențioasă ale cărei decizii nu puteau fi contestate, ale cărei generalizări nu puteau fi reduse la simple formule. (Doughty scrie din nou, pe aceeași pagină unde a ironizat orientalismul : „Semiții sînt ca un om ce stă într-o cloacă pînă la ochi, dar care atinge cerul cu genele"[41].) Ei au acționat, au promis, au recomandat o politică publică pe baza unor asemenea generalizări ; și, printr-o remarcabilă ironie, au dobîndit identitatea de orientali albi în culturile lor natale – deși, în cazurile lui Doughty, Lawrence, Hogarth și Bell, legătura lor profesională cu Estul (ca a lui Smith) nu i-a împiedicat să-l disprețuiască profund. Principala lor problemă era să mențină Orientul și islamul sub controlul Albilor.

O nouă dialectică apare din acest proiect. Ce i se cere expertului orientalist nu mai este o simplă „înțelegere" : acum Orientul trebuie făcut să funcționeze, forța sa trebuie înregimentată de partea valorilor, a civilizației, a intereselor și a scopurilor „noastre". Cunoașterea Orientului e transformată direct în activitate, iar rezultatele dau naștere la noi curente de gîndire și de acțiune în Orient. Dar acestea, la rîndul lor, vor cere de la Alb o nouă afirmare a controlului, de această dată nu ca autor al unei lucrări savante despre Orient, ci în calitate de creator al istoriei contemporane, al Orientului ca realitate actuală (pe care, pentru că expertul a început-o, doar el o poate înțelege în mod adecvat). Orientalistul a devenit acum o figură a istoriei orientale, ce nu se poate distinge de ea, făuritorul ei, *semnul* ei caracteristic pentru Vest. Iată pe scurt această dialectică :

> Unii englezi, al căror lider a fost Kitchener, au crezut că o revoltă a arabilor împotriva turcilor va permite Angliei, în lupta sa cu Germania,

> s-o înfrîngă, în acelaşi timp, pe aliata sa, Turcia. Cunoaşterea de către ei a naturii, puterii şi ţării popoarelor vorbitoare de limba arabă i-a făcut să creadă că finalul unei asemenea revolte va fi fericit : şi i-au indicat caracterul şi metoda. Astfel că i-au permis să înceapă, după ce au obţinut asigurări oficiale că vor primi ajutor pentru ea din partea guvernului britanic. Totuşi, revolta şerifului de Mecca a fost pentru cei mai mulţi o surpriză şi i-a găsit pe Aliaţi nepregătiţi. A trezit sentimente contradictorii şi şi-a făcut mari prieteni şi duşmani, printre ale căror gelozii divergente treburile sale au început să eşueze[42].

Acesta este rezumatul făcut de Lawrence însuşi capitolului 1 din *The Seven Pillars of Wisdom*. „Cunoaşterea" „unor englezi" produce o mişcare în Orient, ale cărei „treburi" au urmări contradictorii ; ambiguităţile, rezultatele pe jumătate imaginate, tragicomice ale acestui nou Orient reînviat devin subiectul scrierilor experţilor, o nouă formă de discurs orientalist ce prezintă o viziune a Orientului contemporan, nu ca naraţiune, ci ca problematică, complexitate şi speranţă trădată, cu autorul orientalist alb care-i oferă o definiţie profetică, limpede.

Înlocuirea naraţiunii cu viziunea – care este adevărată chiar într-o lucrare scrisă atît de limpede în stilul povestirii precum *The Seven Pillars* – e ceva ce am întîlnit deja în *Modern Egyptians* a lui Lane. Un conflict între o vedere holistică asupra Orientului (descriere, document monumental) şi o naraţiune a evenimentelor din Orient reprezintă un conflict pe mai multe niveluri, implicînd mai multe finaluri diferite. Întrucît conflictul e frecvent reînnoit în discursul orientalismului, merită să fie analizat aici pe scurt. Orientalistul examinează Orientul de la înălţime, cu scopul de a surprinde întreaga panoramă din faţa sa – cultură, religie, spirit, istorie, societate. Pentru aceasta, el trebuie să privească fiecare detaliu prin intermediul unui set de categorii reductive (semiţii, spiritul musulman, Orientul etc.). Deoarece aceste categorii sînt în primul rînd schematice şi eficiente şi deoarece se presupune mai mult sau mai puţin că nici un oriental nu se poate cunoaşte pe sine aşa cum îl poate cunoaşte un orientalist, orice viziune a Orientului ajunge pînă la urmă să-şi bazeze coerenţa şi forţa pe persoana, instituţia sau discursul în a cărui proprietate se află. Orice viziune amplă e fundamental conservatoare şi am observat cum, în istoria ideilor din Vest despre Orientul Apropiat, aceste idei s-au menţinut indiferent de orice dovadă care le-a contestat. (Într-adevăr, putem argumenta că ideile acestea produc dovezi care le susţin valabilitatea.)

Orientalistul este, în principal, un fel de agent al unor asemenea viziuni ample ; Lane e un exemplu tipic al modului cum un individ crede că şi-a subordonat ideile, sau chiar ceea ce vede, exigenţelor unei concepţii „ştiinţifice" asupra întregului fenomen cunoscut, colectiv, ca Orient sau naţiunea orientală. De aceea, o viziune e statică, tot la fel cum sînt statice categoriile ştiinţifice ce inspiră orientalismul de la sfîrşitul secolului al XIX-lea : nu există nici un refugiu în spatele „semiţilor" sau al „spiritului oriental" ; acestea sînt puncte finale, ce menţin fiecare varietate de comportament oriental în cadrul unei viziuni generale asupra întregului domeniu. Ca disciplină, ca profesie, ca limbaj sau discurs specializat, orientalismul se bazează pe permanenţa întregului Orient, căci fără „Orient" nu pot exista cunoştinţele consistente, inteligibile şi clare, numite „orientalism". Astfel, Orientul aparţine orientalismului, aşa cum se presupune că există informaţii pertinente care aparţin Orientului (sau despre Orient).

Asupra acestui sistem static de „esenţialism sincronic"[43] pe care l-am numit viziune, deoarece presupune că întregul Orient poate fi văzut dintr-o privire, există o presiune constantă. Sursa de presiune este narativă, prin faptul că, dacă se poate arăta că orice detaliu oriental se mişcă sau se dezvoltă, diacronia este introdusă în sistem. Ce părea stabil – şi Orientul e sinonim cu stabilitatea şi cu eternul neschimbător – apare acum ca instabil. Instabilitatea sugerează că istoria, cu detaliul său ce provoacă dezordine, cu curentele sale de schimbare, cu tendinţa sa de creştere, declin sau mişcare dramatică, e posibilă în Orient şi pentru Orient. Istoria şi naraţiunea prin care e reprezentată istoria susţin că viziunea este insuficientă, că „Orientul" ca o categorie ontologică necondiţionată nedreptăţeşte potenţialul de schimbare al realităţii.

În plus, naraţiunea este forma specifică luată de istoria scrisă pentru a se opune permanenţei viziunii. Lane a sesizat pericolele naraţiunii atunci cînd a refuzat să dea o formă lineară informaţiilor sale, preferînd în schimb forma monumentală a viziunii enciclopedice şi lexicografice. Naraţiunea afirmă puterea oamenilor de a se naşte, de a se dezvolta şi de a muri, tendinţa instituţiilor şi a realităţilor de a se schimba, posibilitatea ca modernitatea şi contemporaneitatea să depăşească, în final, civilizaţiile „clasice" ; mai mult, ea afirmă că dominarea realităţii de către viziune nu e altceva decît o voinţă de putere, o voinţă de adevăr şi interpretare şi nu o condiţie obiectivă a istoriei. Pe scurt, naraţiunea introduce un punct de vedere, o perspectivă, o conştiinţă opusă reţelei unitare a viziunii ; ea violează ficţiunile apoloniene senine afirmate de viziune.

Atunci cînd, în urma primului război mondial, Orientul a fost determinat să intre în istorie, orientalistul–ca–agent a provocat acest lucru. Hannah Arendt a făcut observația strălucită că omologul birocratului este agentul secret[44], ceea ce înseamnă că, dacă efortul academic colectiv numit orientalism a fost o instituție birocratică bazată pe o anumită viziune conservatoare asupra Orientului, atunci cei care au servit o asemenea viziune în Orient au fost agenții imperiali ca T. E. Lawrence. În opera sa, putem vedea cel mai clar conflictul dintre istoria narativă și viziune, în vreme ce, după cum spunea el, „noul imperialism" a încercat „o tendință activă de a impune răspundere popoarelor locale [din Orient]"[45]. Concurența dintre puterile europene le-a făcut acum să împingă Orientul în viața activă, să-l pună în funcțiune, să-l treacă de la pasivitatea „orientală" imuabilă la viața militantă modernă. Ar fi important, totuși, ca Orientul să nu fie niciodată lăsat de capul său sau să scape din mînă, ideea canonică fiind că orientalii nu au tradiția libertății.

Marea dramă a operei lui Lawrence este că ea simbolizează lupta, în primul rînd, de a stimula Orientul (lipsit de viață, etern, fără forță) la mișcare ; în al doilea rînd, de a impune acestei mișcări o formă esențialmente occidentală ; în al treilea rînd, de a cuprinde noul Orient trezit la viață într-o viziune personală, al cărei stil retrospectiv include un puternic sentiment al eșecului și trădării.

> Am vrut să creez o nouă națiune, să restabilesc o influență pierdută, să dau celor douăzeci de milioane de semiți bazele pe care să-și construiască un inspirat palat de vis al gîndurilor lor naționale... Toate provinciile supuse ale imperiului nu meritau, pentru mine, moartea nici unui englez. Dacă am restabilit în Est un respect de sine, niște țeluri și idealuri, dacă am făcut mai exigentă guvernarea standard a albilor asupra raselor de culoare, înseamnă că am ajutat aceste popoare să corespundă într-o anumită măsură noii comunități de națiuni, în care rasele dominante își vor uita realizările brutale, iar rasele albe, roșii, galbene, brune și negre se vor afla împreună, fără priviri piezișe, în serviciul lumii[46].

Nimic din toate acestea, nici ca intenție, nici ca demers real, nici ca proiect eșuat, nu ar fi fost nici pe departe posibil fără perspectiva orientalistului alb la bază :

> Evreii din Metropolă de la Brighton, sărmanii, adoratorii lui Adonis, desfrînatele din bordelurile Damascului sînt cu toții indicii similare ale

> capacității semiților de a se bucura și expresiile aceleiași energii ce ne-a dat nouă, la polul opus, renunțarea la sine a esenienilor sau a primilor creștini sau a primilor califi, care considerau calea spre cer demnă de cei săraci cu duhul. Semiții ezitau între desfrîu și uitarea de sine.

Lawrence e susținut în asemenea afirmații de o tradiție respectabilă ce se întinde ca lumina unui far pe durata întregului secol al XIX-lea ; în centrul său, de unde emană lumina, desigur, se află „Orientul", centrul acesta fiind suficient de puternic pentru a lumina atît topografia generală, cît și detaliile ei, aflate în raza sa acțiune. Evreii, adoratorii lui Adonis, desfrînatele din Damasc constituie semne nu atît ale umanității, să spunem, cît ale unui domeniu semiotic numit semitic și transformat în ramura semitică, coerentă, a orientalismului. În cadrul acestui domeniu, au fost posibile anumite lucruri :

> Arabii s-ar putea legăna pe o idee ca pe o coardă, căci loialitatea neangajată a spiritelor lor a făcut din ei sclavi supuși. Nici unul nu s-ar elibera de-o obligație pînă la venirea succesului și, o dată cu el, a responsabilității, a datoriei și a angajării. Apoi ideea s-a dus și treaba s-a încheiat – în ruină. Fără o credință, ei ar putea fi purtați în cele patru colțuri ale lumii (dar nu spre cer) arătîndu-li-se bogățiile și plăcerile pămîntului ; dar dacă pe drum... ar întîlni profetul unei idei, care nu ar avea unde pune capul sau a cărui hrană ar depinde de pomană sau de păsări, atunci și-ar părăsi cu toții bogăția pentru inspirația acestuia... Sînt la fel de instabili ca apa și, tot ca apa, ar învinge, poate, în final. Din zorii vieții, în valuri succesive, ei s-au aruncat asupra poftelor trupești. Fiecare val s-a spart.. Am ridicat și am rostogolit un asemenea val (și nu cel mai mic) înaintea respirației unei idei, pînă a ajuns la vîrf, a coborît și s-a prăbușit în Damasc. Acest val, respins de rezistența unor lucruri legitime, va asigura materialul pentru valul următor, cînd, la timpul cuvenit, marea se va ridica din nou.

„Ar putea", „ar avea" și „dacă" fac parte din stilul lui Lawrence, care se introduce în domeniu, cum ar veni. Astfel e pregătită posibilitatea pentru ultima frază, unde, ca manipulator al arabilor, Lawrence se așază pe sine în fruntea lor. Precum Kurtz al lui Conrad, Lawrence s-a desprins de pămînt spre a se identifica cu o nouă realitate, cu scopul – spune el mai tîrziu – de a putea deveni răspunzător pentru „constrîngerea... noii Asii, pe care timpul, în mod inexorabil, o aducea peste noi, să ia o formă"[47].

Revolta arabilor dobîndeşte semnificaţie doar atunci cînd Lawrence concepe o semnificaţie pentru ea ; semnificaţia lui acordată astfel Asiei a fost un triumf, „o dispoziţie de extindere... prin faptul că ne-am asumat suferinţa sau experienţa altcuiva, personalitatea sa". Orientalistul a devenit acum orientalul reprezentativ, spre deosebire de observatorii participanţi dinainte, cum ar fi Lane, pentru care Orientul era ceva ţinut cu grijă în şah. Dar există un conflict de nerezolvat la Lawrence între Alb şi oriental, şi, deşi el nu o spune în mod explicit, acest conflict repune în scenă, în esenţă, în mintea lui, conflictul istoric între Est şi Vest. Conştient de puterea sa asupra Orientului, conştient şi de duplicitatea sa, inconştient de tot ce, în Orient, i-ar sugera că istoria, la urma urmei, este istorie şi că, şi fără el, arabii ar ajunge în final la disputa cu turcii, Lawrence reduce întreaga naraţiune a revoltei (succesele sale momentane şi eşecul său amar) la viziunea *lui* proprie de „război civil permanent" nerezolvat :

> Totuşi, în realitate, am trăit experienţa indirectă pentru noi înşine sau cel puţin pentru că ne era destinată, şi putem scăpa de această cunoaştere doar imaginîndu-ne atît sensul, cît şi motivaţia sa...
> Nu părea a exista, pentru noi, liderii, posibilitatea de a merge drept pe această cale întortocheată de comportare, cercuri concentrice de motive necunoscute, timide, care le anulează sau le încarcă suplimentar pe cele precedente[48].

Acestui sentiment intim al înfrîngerii, Lawrence avea să-i adauge mai tîrziu o teorie despre „bătrînii" care i-au furat triumful. În orice caz, ceea ce contează pentru Lawrence este faptul că, în calitate de expert alb, de moştenitor al unor ani de înţelepciune academică şi populară despre Orient, el îşi poate subordona felul său de a fi felului lor de a fi, putînd de aceea să-şi asume rolul de profet oriental ce dă formă unei mişcări în „noua Asie". Şi atunci cînd, din orice motiv posibil, mişcarea eşuează (e preluată de alţii, idealurile îi sînt trădate, visul de independenţă e infirmat), ce contează este dezamăgirea lui *Lawrence*. Astfel, departe de a fi un simplu om pierdut în marea goană a evenimentelor derutante, Lawrence se identifică în totalitate cu lupta noii Asii de a se naşte.

În timp ce Eschil a reprezentat Asia plîngîndu-şi pierderile, iar Nerval şi-a exprimat dezamăgirea că Orientul nu a fost mai strălucitor decît vroia el, Lawrence *devine* atît continentul care plînge, cît şi conştiinţa subiectivă care exprimă o dezamăgire aproape cosmică. În final, Lawrence – şi mulţumită nu doar lui Lowell Thomas şi Robert Graves – şi

viziunea lui Lawrence au devenit tocmai simbolul problemei orientale : pe scurt, Lawrence şi-a asumat răspunderea faţă de Orient punînd experienţa sa de cunoaştere între cititor şi istorie. Într-adevăr, ceea ce Lawrence prezintă cititorului este o putere directă a expertului, puterea de a fi, pentru scurt timp, Orient. Toate evenimentele atribuite prezumtiv revoltei istorice a arabilor sînt reduse, în final, la experienţele lui Lawrence legate de aceasta.

De aceea, într-un asemenea caz, stilul nu e doar puterea de a simboliza astfel de generalităţi enorme ca Asia, Orientul sau arabii ; el este şi o formă de înlocuire şi de încorporare prin care o voce devine o întreagă istorie şi – pentru occidentalul alb, în calitate de cititor sau de scriitor – singurul tip de Orient pe care e posibil să-l cunoaştem. La fel cum Renan a reprezentat domeniul posibilităţilor deschise semiţilor în cultură, gîndire şi limbă, Lawrence descrie spaţiul (şi, într-adevăr, îşi însuşeşte acest spaţiu) şi timpul Asiei moderne. Efectul acestui stil este că aduce Asia amăgitor de aproape de Vest, dar numai pentru un moment scurt. Rămînem, la sfîrşit, cu un sentiment al distanţei jalnice care „ne" desparte încă de un Orient destinat a-şi purta alteritatea ca pe un semn al înstrăinării sale permanente faţă de Occident. Aceasta este concluzia dezamăgitoare confirmată (în zilele noastre) de finalul cărţii *A Passage to India* de E. M. Forster, unde Aziz şi Fielding încearcă, fără a reuşi, să se împace :

> „De ce nu putem fi prieteni acum?", a spus celălalt, ţinîndu-l cu afecţiune în braţe. „E ce vreau eu. E ce vrei tu."
> Dar caii nu voiau – s-au îndepărtat unul de altul ; pămîntul nu voia, înălţînd stînci printre care călăreţii trebuiau să treacă în şir ; templele, bazinul, închisoarea, palatul, păsările, hoitul, Casa de oaspeţi, care se arăta pe măsură ce ieşeau din trecătoare şi vedeau Mau dedesubt : toate acestea nu voiau, spunînd cu o mie de voci : „Nu, nu încă" şi cerul spunea : „Nu, nu aici"[49].

Cu acest stil, cu această definiţie compactă se va confrunta Orientul întotdeauna.

În ciuda pesimismului, există un mesaj politic pozitiv în spatele expresiilor sale. Golul dintre Est şi Vest poate fi redus, aşa cum Cromer şi Balfour ştiau foarte bine, de cunoştinţele şi de puterea occidentală superioară. Viziunea lui Lawrence este completată în Franţa de către Maurice Barrès cu cartea *Une Enquête aux pays du Levant*, consemnarea unei călătorii în Orientul Apropiat din 1914. Ca multe scrieri dinaintea sa,

Enquête e o lucrare de recapitulare, al cărei autor nu caută doar surse şi origini ale culturii occidentale în Orient, ci şi reface călătoriile lui Nerval, Flaubert şi Lamartine în Orient. La Barrès, totuţi, exista, în plus, o dimensiune politică a călătoriei : el caută dovezi, chiar dovezi concludente, ale unui rol constructiv al francezilor în Est. Cu toate acestea, diferenţa dintre competenţa franceză şi cea britanică rămîne : prima reuşeşte o conjugare reală a popoarelor şi a teritoriilor, în vreme ce a doua are de a face cu un domeniu al posibilităţii spirituale. Pentru Barrès, prezenţa francezilor se poate vedea cel mai bine în şcolile franceze, unde, aşa cum spune despre o şcoală din Alexandria, „Este încîntător să vezi acele fetiţe orientale salutînd şi reproducînd atît de minunat fantezia şi melodia [în franceză lor vorbită] din Île–de–France". Dacă Franţa nu are de fapt nici o colonie acolo, ea nu e în totalitate lipsită de proprietăţi :

> Există acolo în Orient un sentiment faţă de Franţa care este atît de religios şi de puternic, încît poate absorbi şi reconcilia toate aspiraţiile noastre cele mai diverse. În Orient, noi reprezentăm spiritualitatea, dreptatea şi categoria idealului. Anglia e puternică acolo ; Germania este atotputernică ; dar noi am cucerit sufletele orientalilor.

Într-o dispută zgomotoasă cu Jaurès, acest celebru medic european propune vaccinarea Asiei împotriva propriilor boli, occidentalizarea orientalilor, aducerea lor într-un contact sănătos cu Franţa. Totuşi, chiar şi în aceste proiecte, viziunea lui Barrès păstrează tocmai distincţia între Est şi Vest, pe care pretinde că o reduce.

> Cum vom fi capabili să formăm, pentru noi înşine, o elită intelectuală cu care să putem lucra, alcătuită din orientali care să nu fie dezrădăcinaţi, care să continue să se dezvolte după normele lor, care să rămînă pătrunşi de tradiţiile de familie, care să stabilească astfel o legătură între noi şi masa de localnici? Cum vom crea relaţii în vederea pregătirii drumului către acorduri şi tratate ce ar fi forma dorită pentru viitorul nostru politic [în Orient]? Asemenea lucruri se referă, în final, la trezirea, în aceşti oameni ciudaţi, a gustului pentru păstrarea contactului cu inteligenţa noastră, *chiar dacă acest gust poate veni, de fapt, din propriul lor sentiment al destinului naţional*[50].

Sublinierea din ultima frază îi aparţine lui Barrès însuşi. Căci, spre deosebire de Lawrence and Hogarth (a cărui carte *The Wandering Scholar*

este relatarea în totalitate informativă şi neromantică a două călătorii în Levant din 1896 şi 1910[51]), el scrie despre o lume a probabilităţilor îndepărtate ; el este mai pregătit să-şi imagineze Orientul mergînd pe propriu-i drum. Totuşi, legătura (sau lesa) dintre Est şi Vest, pe care o susţine el, e destinată a permite o varietate constantă de presiune intelectuală dinspre Vest spre Est. Barrès vede lucrurile nu în termeni de valuri, de bătălii, de aventuri spirituale, ci în termeni de cultivare a imperialismului intelectual, în aceeaşi măsură de neeradicat, pe cît este de subtil. Viziunea britanică, exemplificată de Lawrence, e cea a tendinţei dominante a Orientului, a popoarelor, a organizaţiilor politice şi a mişcărilor dirijate şi menţinute sub control de tutela expertă a Albilor ; Orientul este Orientul „nostru", poporul „nostru", coloniile „noastre". E mai puţin probabil să se facă discriminări între elite şi mase de către britanici decît de francezi, ale căror percepţii şi a căror politică s-au bazat întotdeauna pe minorităţi şi pe presiunile insidioase ale comunităţii spirituale dintre Franţa şi copiii săi coloniali. Orientalistul–agent britanic – Lawrence, Bell, Philby, Storrs, Hogarth – în timpul şi în urma primului război mondial, a preluat atît rolul expertului–aventurier–excentric (creat în secolul al XIX-lea de Lane, Burton, Hester Stanhope), cît şi rolul autorităţii coloniale, a cărei poziţie este centrală, alături de conducătorul indigen : Lawrence cu haşemiţii, Philby cu casa lui Saud sînt cele două exemple mai bine cunoscute. Competenţa orientalistă britanică s-a automodelat în jurul consensului, al ortodoxiei şi al autorităţii suverane ; competenţa orientalistă franceză interbelică s-a preocupat de heterodoxie, legături spirituale, excentrici. Nu e întîmplător, deci, că cele două cariere savante importante ale perioadei, una britanică şi una franceză, au fost cea a lui H. A. R. Gibb şi cea a lui Louis Massignon ; interesul uneia era definit de noţiunea de Sunna (sau ortodoxie) din islam, iar al celeilalte era figura sufi teosofică, aproape asemănătoare lui Cristos, Mansur al–Hallaj. Voi reveni asupra acestor doi orientalişti importanţi ceva mai tîrziu.

Dacă m-am concentrat atît de mult în această secţiune asupra agenţilor imperiali şi a politicienilor, în locul savanţilor, este pentru că am dorit să accentuez trecerea majoră din cadrul orientalismului, al cunoştinţelor despre Orient, al relaţiilor cu acesta, de la o atitudine academică la una *instrumentală*. Ce însoţeşte trecerea este o schimbare de poziţie şi din partea orientalistului individual, care nu mai trebuie să se vadă pe sine – aşa cum au făcut Lane, Sacy, Renan, Caussin, Müller şi alţii – ca aparţinînd unui gen de comunitate de breaslă cu propriile tradiţii şi ritualuri interne. Acum orientalistul a devenit reprezentantul culturii sale

occidentale, care concentrează în opera sa o dualitate majoră a cărei expresie simbolică este acea operă (indiferent de forma sa specifică) : conştiinţa, cunoaşterea, ştiinţa occidentală ce pun stăpînire pe cele mai îndepărtate puncte orientale, ca şi pe cele mai detaliate particularităţi orientale. Formal, orientalistul se vede pe sine realizînd unitatea dintre Orient şi Occident, dar, în principal, reafirmînd supremaţia tehnologică, politică şi culturală a Vestului. Istoria, într-o asemenea unitate, e radical atenuată, dacă nu chiar eliminată. Privită ca un curent de dezvoltare, ca o trăsătură narativă sau ca o forţă dinamică ce se desfăşoară sistematic şi material în timp şi spaţiu, istoria umană – a Estului şi a Vestului – e subordonată unei concepţii esenţialiste, idealiste asupra Occidentului şi Orientului. Pentru că se simte stînd la limita dintre Est şi Vest, orientalistul nu doar vorbeşte prin largi generalităţi, ci şi încearcă să transforme fiecare aspect al vieţii orientale sau occidentale într-un indiciu direct al uneia sau al alteia dintre cele două jumătăţi geografice.

Schimbul din cadrul scrierilor orientalistului între sinele său expert şi sinele său privitor, contemplator, ca reprezentant occidental, este redat cu precădere în termeni vizuali. Iată un pasaj caracteristic (citat de Gibb) din lucrarea clasică a lui Duncan Macdonald *The Religious Attitude and Life in Islam* (1909) :

> Arabii se arată a fi nu deosebit de creduli, ci practici, materialişti, punînd întrebări, îndoindu-se, ironizîndu-şi propriile superstiţii şi obiceiuri, amatori de supranatural – şi toate acestea într-un mod ciudat de superficial, aproape copilăresc[52].

Verbul de bază este *arată*, care aici ne face să înţelegem că arabii se dezvăluie (cu voie sau fără voie) spre a fi analizaţi de experţi. Numărul de caracteristici ce li se atribuie, prin seria lungă de simple apoziţii, îi face pe „arabi" să dobîndească un fel de imponderabilitate existenţială ; de aceea, „arabii" ajung la denumirea foarte largă, comună gîndirii antropologice moderne, de „primitiv copilăros". Ceea ce mai sugerează Macdonald este că, pentru asemenea descrieri, există o poziţie deosebit de privilegiată ocupată de orientalistul occidental, a cărui funcţie reprezentativă este tocmai aceea de a *arăta* ce trebuie văzut. Întreaga istorie specifică poate fi astfel văzută la culmea Orientului şi a Occidentului împreună, sau la frontiera nesigură dintre Orient şi Occident. Dinamica atît de complexă a vieţii umane – ceea ce am numit istorie ca naraţiune – devine fie irelevantă, fie neînsemnată în comparaţie cu viziunea circulară

prin care detaliile vieții orientale servesc doar la reafirmarea orientalității subiectului și a occidentalității observatorului.

Dacă o asemenea viziune, în anumite privințe, o amintește pe cea a lui Dante, nu trebuie nicidecum să nu observăm ce diferență imensă există între acest Orient și cel al lui Dante. Dovada aici trebuie să fie (și probabil este considerată) științifică ; originea sa, din punct de vedere genealogic, este știința intelectuală și umană europeană din secolul al XIX-lea. În plus, Orientul nu e o simplă minune sau un dușman sau o ramură a exoticului ; el este o realitate politică de o mare și semnificativă importanță. Ca și Lawrence, Macdonald nu-și poate separa cu adevărat caracteristicile reprezentative de occidental de rolul său de savant. Astfel, viziunea sa asupra islamului, precum aceea a lui Lawrence asupra arabilor, confundă *definiția* obiectului cu *identitatea* persoanei care definește. Toți orientalii arabi trebuie adaptați unei viziuni de tip oriental, așa cum a fost ea creată de savantul occidental, ca și unui contact special cu Orientul, în care occidentalul prinde din nou esența Orientului în urma înstrăinării sale profunde de acesta. Pentru Lawrence ca și pentru Forster, această ultimă senzație provoacă deznădejde și eșec personal ; pentru savanți ca Macdonald, ea consolidează însuși discursul orientalist.

Și duce acest discurs în lumea culturii, a politicii și a actualității. În perioada interbelică, așa cum putem vedea ușor din romanele lui Malraux, relațiile dintre Est și Vest s-au răspîndit foarte mult. Indiciile pretențiilor orientale de independență politică se aflau peste tot ; desigur, în Imperiul Otoman dezmembrat, ele erau încurajate de Aliați și, așa cum se vede perfect în întreaga revoltă arabă și în urmările ei, au devenit repede problematice. Orientul părea acum a constitui o provocare, nu doar pentru Vest în general, ci și pentru spiritul, cunoștințele și imperiul occidental. După un secol bun de intervenție constantă în Orient (și după studierea acestuia), rolul Vestului într-un Est ce reacționa el însuși la crizele modernității părea considerabil mai delicat. Era problema ocupației totale, cea a teritoriilor sub mandat, cea a concurenței europene în Orient, cea a tratării elitelor locale, a mișcărilor populare locale și a dorințelor locale de autoguvernare și independență, cea a contactelor civilizatoare între Orient și Occident. Asemenea probleme au determinat reconsiderarea cunoștințelor occidentale despre Orient. Nimeni altul decît un personaj precum Sylvain Lévi, președinte al Societății asiatice între 1928 și 1935, profesor de sanscrită la Collège de France, a reflectat în mod serios în 1925 asupra urgenței problemei Est–Vest :

Datoria noastră este de a înțelege civilizația orientală. Problema umanistă, care constă, la nivel intelectual, în a face un efort simpatetic și inteligent de a înțelege civilizațiile străine atît în formele lor trecute, cît și în cele viitoare, se pune în mod special pentru noi, francezii [deși sentimente similare puteau fi exprimate de un englez : problema era *europeană*], în mod practic, cu privire la marile noastre colonii asiatice...

Aceste popoare sînt moștenitoarele unei lungi tradiții de istorie, artă și religie, al cărei sentiment nu l-au pierdut cu totul și pe care sînt probabil dornice să o prelungească. Ne-am asumat responsabilitatea intervenției în dezvoltarea lor, cîteodată fără a le consulta, cîteodată ca răspuns la cererea lor... Pretindem, pe drept sau pe nedrept, că reprezentăm o civilizație superioară și, din cauza dreptului acordat nouă în virtutea acestei superiorități, pe care o afirmăm mereu cu atîta siguranță, încît pare incontestabilă în fața băștinașilor, punem la îndoială toate tradițiile lor locale...

În general, deci, oriunde a intervenit europeanul, băștinașul l-a perceput cu un fel de disperare generală, cu adevărat chinuitoare, din moment ce simțea că suma bunăstării sale, în sfera morală mai mult decît în cea materială, în loc să crească, a scăzut, de fapt. Totul a făcut ca bazele vieții sale sociale să pară șubrede, pe punctul de a se sfărîma, iar pilonii de aur pe care credea că-și reconstruiește viața nu par acum decît carton poleit.

Această dezamăgire s-a transformat în ranchiună de la un capăt la altul al Orientului, iar ranchiuna e acum foarte aproape să devină ură și ura așteaptă doar momentul potrivit să se prefacă în acțiune.

Dacă, din motive de lene sau de neînțelegere, Europa nu face efortul pe care îl cer de la ea doar propriile-i interese, *atunci drama asiatică se va apropia de punctul de criză.*

Aici, știința, care e o formă de viață și un instrument al politicii – adică, oriunde sînt în joc interesele noastre – trebuie să pătrundă civilizația și viața locală în intimitatea lor, pentru a le descoperi valorile fundamentale și caracteristicile durabile, mai degrabă decît să sufoce viața locală cu amenințarea incoerentă a importurilor civilizatoare europene. Trebuie să ne oferim pe noi înșine acestor civilizații așa cum ne oferim celelalte produse, adică pe piața locală de schimb. [Sublinierile în original][53]

Lévi nu are nici o dificultate în a lega orientalismul de politică, deoarece îndelungata – sau mai degrabă prelungita – intervenție occidentală

în Est nu poate fi negată nici în consecinţele sale asupra cunoaşterii, nici în efectul său asupra băştinaşului nefericit ; împreună, cele două se adaugă la ceea ce ar putea fi un viitor ameninţător. În ciuda umanismului său clar exprimat, a admirabilei preocupări pentru semenii săi, Lévi concepe împrejurările prezente în termeni neplăcut de înguşti. Orientalul e imaginat simţindu-şi lumea ameninţată de o civilizaţie superioară ; totuşi, motivele sale sînt determinate nu de o dorinţă pozitivă de libertate, de independenţă politică sau de realizări culturale *în condiţiile dictate de ele*, ci, în schimb, de ranchiună sau răutate invidioasă. Panaceul oferit pentru această urîtă întorsătură a lucrurilor este ca Orientul să fie scos pe piaţă pentru un consumator occidental, să fie pus în faţa acestuia ca unul dintre nemeroasele bunuri ce-i solicită atenţia. Dintr-o singură lovitură, veţi dezamorsa Orientul (lăsîndu-l să creadă că este o cantitate „egală" pe piaţa occidentală de idei) şi veţi potoli temerile occidentale faţă de un val oriental. La bază, desigur, ideea principală a lui Lévi – şi mărturisirea sa cea mai semnificativă – este că dacă nu se face ceva în privinţa Orientului, „drama asiatică se va apropia de punctul de criză".

Asia suferă şi, totuşi, în suferinţa ei, ameninţă Europa : graniţa eternă, rigidă dăinuie între Est şi Vest, aproape neschimbată încă din Antichitatea clasică. Ceea ce spune Lévi în calitate de cel mai mare orientalist modern e repetat cu mai puţină subtilitate de umaniştii culturali. În 1925, periodicul francez „Les Cahiers du mois" a organizat un sondaj printre figurile intelectuale notabile ; scriitorii chestionaţi au inclus orientalişti (Lévi, Émile Senart), ca şi literaţi precum André Gide, Paul Valéry şi Edmond Jaloux. Întrebările se refereau la relaţiile dintre Orient şi Occident într-un mod oportun, ca să nu spunem neruşinat de ademenitor, ceea ce indică deja ceva legat de ambianţa culturală a perioadei. Vom recunoaşte imediat cum idei de felul celor răspîndite în cercetarea orientalistă au atins acum nivelul de adevăr acceptat. O întrebare a fost dacă Orientul şi Occidentul sînt reciproc impenetrabile (ideea i-a aparţinut lui Maeterlinck) sau nu, o alta dacă influenţa orientală reprezintă „un pericol grav" – cuvintele îi aparţin lui Henri Massis – pentru gîndirea franceză, iar a treia se referea la valorile din cultura occidentală cărora le poate fi atribuită superioritatea sa asupra Orientului. Răspunsul dat de Valéry mi se pare demn de a fi citat, atît de sincere sînt rîndurile din argumentaţia sa şi atît de venerabile, cel puţin la începutul secolului al XX-lea :

> Din punct de vedere cultural, nu cred că trebuie să ne temem prea mult *acum* din cauza influenţei orientale. Nu e ceva necunoscut nouă.

> Datorăm Orientului toate începuturile artelor noastre şi ale unei bune părţi din cunoştinţele noastre. Putem foarte bine saluta ceea ce vine acum din Orient, dacă vine ceva nou de acolo, lucru de care mă îndoiesc foarte mult. Această îndoială este tocmai garanţia şi arma noastră europeană.
> În plus, problema reală în asemenea chestiuni este de *a asimila*. Dar aceasta a fost întotdeauna marea specialitate a spiritului european de-a lungul timpului. Rolul nostru constă deci în a menţine această putere de alegere, de înţegere universală, de transformare a tot în propria noastră substanţă, puteri care ne-au făcut ceea ce sîntem. Grecii şi romanii ne-au arătat ce să facem cu monştrii din Asia, cum să-i tratăm analizîndu-i, cum să le extragem chintesenţa... Bazinul mediteranean îmi pare a fi ca un vas închis, unde au venit întotdeauna esenţele vastului Orient spre a fi condensate. [Sublinierile şi omiterile în original][54]

Dacă, în general, cultura europeană a asimilat Orientul, cu siguranţă că Valéry era conştient că un mijloc specific pentru acest lucru l-a constituit orientalismul. În lumea principiilor wilsoniene de autodeterminare naţională, Valéry se bazează cu încredere pe analizarea ameninţării Orientului. „Puterea de alegere" este mai ales pentru Europa, în primul rînd, de a recunoaşte Orientul ca origine a ştiinţei europene, apoi de a-l trata ca pe o origine revocată. Astfel, în alt context, Balfour a putut considera că locuitorii indigeni ai Palestinei aveau prioritate pe teritoriu, dar nici pe departe autoritatea ulterioară de a-l păstra ; simplele dorinţe ale celor 700.000 de arabi, spunea el, nu aveau nici o importanţă comparativ cu destinul unei mişcări coloniale esenţialmente europene[55].

Asia reprezenta atunci probabilitatea neplăcută a unei izbucniri bruşte care putea distruge lumea „noastră" ; aşa cum John Buchan a spus în 1922 :

> Pămîntul clocoteşte din cauza puterii incoerente şi a inteligenţei neorganizate. Aţi reflectat vreodată la cazul Chinei? Aveţi acolo milioane de creiere agere, înăbuşite în meşteşuguri fără valoare. Nu au direcţie, nu au o forţă conducătoare, astfel că suma eforturilor lor e zero, iar lumea rîde de China[56].

Dar dacă s-ar organiza (aşa cum ar dori), China nu ar mai fi subiect de rîs. Efortul Europei era, de aceea, de a se menţine ca „o maşină puternică"[57], precum o numea Valéry, absorbind ce putea din afara Europei,

transformînd totul în propriu-i avantaj, din punct de vedere intelectual şi material, păstrînd Orientul în mod selectiv organizat (sau dezorganizat). Totuşi, aceasta se putea face doar prin claritatea viziunii şi prin analiză. Dacă Orientul nu ar fi văzut drept ceea ce este, puterea sa – militară, materială, spirituală – ar copleşi Europa mai devreme sau mai tîrziu. Marile imperii coloniale, marile sisteme de represiune metodică au existat pentru a para temuta eventualitate. Supuşii coloniali, aşa cum i-a văzut George Orwell în Marrakech în 1939, nu trebuie priviţi decît ca un fel de emanaţie continentală – africană, asiatică, orientală :

> Cînd mergi printr-un oraş ca ăsta – două sute de mii de locuitori, dintre care cel puţin douăzeci de mii nu au, practic, nimic decît zdrenţele în care umblă – cînd vezi cum trăiesc oamenii şi, mai mult, cît de uşor mor, îţi vine întotdeauna greu să crezi că te afli printre fiinţe omeneşti. Toate imperiile coloniale sînt, de fapt, fondate pe acest lucru. Oamenii au chipuri maronii şi, în plus, sînt şi mulţi. Sînt ei cu adevărat din acelaşi trup cu noi? Au ei nume? Sau sînt doar un fel de masă maronie nediferenţiată, la fel de individualizaţi ca albinele sau ca insectele de coral? Apar pe pămînt, trudesc şi flămînzesc timp de cîţiva ani şi apoi se îngroapă în mormintele fără nume ale cimitirului şi nimeni nu observă că nu mai sînt. Şi pînă şi mormintele dispar curînd[58].

Pe lîngă personajele pitoreşti oferite cititorilor europeni în lucrările de ficţiune exotice ale unor scriitori minori (Pierre Loti, Marmaduke Pickthall şi alţii), non–europeanul cunoscut europenilor este tocmai aşa cum ni-l prezintă Orwell. E fie o figură hilară, fie un atom dintr-o vastă colectivitate, desemnat în discursul comun sau în cel cultivat ca un tip nediferenţiat, numit oriental, african, galben, brun sau musulman. La asemenea abstracţii, orientalismul a contribuit prin puterea sa de generalizare, transformînd exemplele dintr-o civilizaţie în purtători ideali ai valorilor, ideilor şi atitudinilor sale, pe care orientaliştii, la rîndul lor, le-au găsit în „Orient" şi le-au transformat în monedă culturală comună.

Dacă ne gîndim că Raymond Schwab a publicat strălucita biografie a lui Anquetil–Duperron în 1934 – şi a început acele studii care aveau să plaseze orientalismul în contextul său cultural caracteristic –, trebuie să observăm şi că tot ce a făcut el contrastează puternic cu concepţia confraţilor săi artişti şi intelectuali, pentru care Orientul şi Occidentul erau încă abstracţii la mîna a doua, aşa cum erau pentru Valéry. Nu că Pound, Eliot, Yeats, Arthur Waley, Fenollosa, Paul Claudel (în *Connaissance*

de l'Est), Victor Ségalen şi alţii ignorau „înţelepciunea Estului", aşa cum a numit-o Max Müller cu cîteva generaţii înainte, ci, mai degrabă, cultura a privit Orientul, şi islamul îndeosebi, cu neîncrederea ce a marcat întotdeauna atitudinea ei savantă faţă de Orient. Un bun exemplu al acestei atitudini contemporane, în varianta sa cea mai explicită, se poate găsi într-o serie de conferinţe ţinute la Universitatea din Chicago în 1924 pe tema „Occidentul şi Orientul" de către Valentine Chirol, un bine cunoscut ziarist european cu o mare experienţă a Estului ; scopul său era să comunice americanilor culţi că Orientul nu era atît de departe pe cît credeau ei. Raţionamentul lui e simplu : Orientul şi Occidentul sînt ireductibil opuse şi Orientul – în particular, mahomedanismul – este una dintre „marile forţe internaţionale" răspunzătoare de „cele mai profunde dezbinări" din lume[59]. Generalizările lui Chirol sînt, cred eu, adecvat reprezentate de titlurile celor şase conferinţe ale sale : „Străvechiul lor cîmp de luptă", „Dispariţia Imperiului Otoman, cazul special al Egiptului", „Experienţa Marii Britanii în Egipt", „Protectorate şi mandate", „Noul factor al bolşevismului" şi „Cîteva concluzii generale".

La asemenea păreri relativ obişnuite despre Orient cum este cea a lui Chirol, putem adăuga o mărturie a lui Élie Faure, care, în reflecţiile sale, s-a folosit, ca şi Chirol, de istorie, de competenţa culturală şi de contrastul familiar între occidentalismul alb şi orientalismul de culoare. Pe cînd se elibera de paradoxuri ca „masacrul permanent al indiferenţei orientale" (căci, spre deosebire de „noi", „ei" nu au conceptul de pace), Faure continuă arătînd că orientalii sînt leneşi, că nu au sentimentul istoriei, al naţiunii sau al patriei, că Orientul e, în mod esenţial, mistic etc. Faure argumentează că, dacă Orientul nu învaţă să fie raţional, să dezvolte tehnici de cunoaştere şi pozitivitate, nu poate exista nici o apropiere între Est şi Vest[60]. O concepţie mult mai subtilă şi mai savantă despre dilema Est–Vest există în eseul lui Fernand Baldensperger *Où s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels*, dar şi el vorbeşte despre un dispreţ oriental inerent faţă de idee, de disciplina mentală, de interpretarea raţională[61].

Exprimate de pe culmile culturii europene, de scriitori care cred cu adevărat că vorbesc în numele acestei culturi, asemenea banalităţi (căci sînt *idées reçues* perfecte) nu pot fi explicate pur şi simplu ca exemple de şovinism provincial. Ele nu sînt aşa ceva şi – cum va deveni evident oricui ştie cîte ceva despre alte lucrări ale lui Faure şi Baldensperger – sînt mai paradoxale pentru că nu sînt aşa. La baza lor stă transformarea ştiinţei riguroase, profesioniste, a orientalismului, a cărei funcţie în cultu-

ra secolului al XIX-lea a fost refacerea, în fața Europei, a unei părți pierdute a omenirii, dar care a devenit în secolul al XX-lea un instrument al politicii și, mai important, un cod prin care Europa se poate interpreta pe sine și poate interpreta Orientul pentru sine. Din motive discutate anterior în această carte, orientalismul modern purta deja amprenta marii temeri europene față de islam, ceea ce s-a agravat prin provocările politice interbelice. Ceea ce vreau să spun aici este că metamorfoza unui subdomeniu filologic relativ inofensiv într-un instrument de control al mișcărilor politice, de administrare a coloniilor, de lansare a unor declarații aproape apocaliptice, reprezentînd dificila misiune civilizatoare a Albilor, că toate acestea sînt ceva ce funcționează într-o cultură pretins liberală, preocupată de mult lăudatele sale norme de catolicitate, pluralitate și receptivitate. De fapt, ce a avut loc a fost chiar opus liberalismului : consolidarea doctrinei și a semnificației, dezvăluite de „știință", ca „adevăr". Căci, dacă un asemenea adevăr și-a rezervat dreptul de a considera Orientul ca fiind invariabil oriental, așa cum am indicat deja, atunci liberalismul nu a fost nimic mai mult decît o formă de opresiune și de prejudecată a mentalității.

Amploarea unui asemenea aliberalism nu a fost – și nu este – adesea recunoscută din interiorul culturii, din motive pe care această carte încearcă să le analizeze. Este încurajator, totuși, că un asemenea aliberalism a fost ocazional contestat. Iată un exemplu din cuvîntul înainte al lui I. A. Richards la cartea sa *Mencius on the Mind* (1932) ; putem înlocui ușor „chinez" cu „oriental" în ceea ce urmează :

> În ceea ce privește efectele unor vaste cunoștințe despre gîndirea chineză asupra Occidentului, este interesant de notat că un scriitor atît de puțin probabil a fi considerat ignorant sau neglijent, ca Étienne Gilson, poate spune totuși, în prefața în limba engleză a cărții sale *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, despre filosofia tomistă că „acceptă și însumează întreaga tradiție umană". Așa gîndim cu toții, pentru noi, lumea occidentală e încă lumea [sau partea de lume care contează] ; dar un observator imparțial va spune, poate, că un asemenea provincialism e periculos. Și nu sîntem încă atît de fericiți în Vest, încît să fim siguri că nu suferim din cauza efectelor sale[62].

Argumentul lui Richards avansează pretenții pentru punerea în aplicare a ceea ce el numește Definiție Multiplă, un gen autentic de pluralism, cu eliminarea combativității sistemelor de definire. Indiferent dacă

acceptăm sau nu acest opus al provincialismului lui Gilson, putem accepta propunerea ca umanismul liberal, din care orientalismul a făcut parte de-a lungul istoriei, să *întîrzie* procesul de lărgire a sensului prin care poate fi atinsă adevărata înțelegere. Ce a luat locul semnificației lărgite în orientalismul secolului al XX-lea – adică în cadrul domeniului tehnic – este subiectul aflat cel mai la îndemînă.

III
ORIENTALISMUL ANGLO–FRANCEZ MODERN ÎN PLINĂ ÎNFLORIRE

Întrucît ne-am obișnuit să considerăm un expert contemporan într-o ramură a Orientului, sau într-un aspect al vieții acestuia, ca specialist în „studii zonale", am pierdut sentimentul viu al modului cum, pînă în preajma celui de al doilea război mondial, orientalistul era considerat generalist (cu vaste cunoștințe specifice, desigur) care avea capacități deosebit de bine dezvoltate pentru a face declarații rezumative. Prin declarații rezumative vreau să spun că, formulînd o idee relativ necomplicată, să spunem despre gramatica limbii arabe sau despre religia indiană, se înțelege (și va înțelege și orientalistul însuși) că se face și o declarație despre Orient ca întreg, rezumînd-o astfel. Deci, fiecare studiu discret al unui fragment cît de mic de material oriental va confirma, pe scurt, orientalitatea profundă a materialului. Și, pentru că se credea în mod obișnuit că întregul Orient se menținea într-un mod profund organic, era perfect logic din punct de vedere hermeneutic ca savantul orientalist să privească dovada materială de care se ocupa ca ducînd, în ultimă instanță, la o mai bună înțelegere a unor lucruri precum caracterul, spiritul, etosul sau dumnezeul oriental.

Primele două capitole ale acestei cărți au adus în discuție perioadele de început din istoria gîndirii orientaliste. Diferențierea din istoria sa ulterioară, care ne interesează aici, totuși, este cea dintre perioada imediat anterioară și cea imediat posterioară primul război mondial. În ambele cazuri, ca și în perioadele dinainte, Orientul e oriental indiferent de situațiile specifice și indiferent de stilul sau de tehnica utilizate pentru a-l descrie ; diferența între cele două perioade în chestiune este *motivul* invocat de orientalist pentru a vedea orientalitatea esențială a Orientului.

Un bun exemplu al raţiunii de a fi antebelice poate fi găsit în următorul pasaj scris de Snouck Hurgronje şi extras în recenzia din 1899 asupra lucrării lui Eduard Sachau *Muhammedanisches Recht* :

> ... legea, care în practică a trebuit să facă tot mai mari concesii obiceiurilor şi tradiţiilor oamenilor şi despotismului conducătorilor, şi-a păstrat totuşi o influenţă considerabilă asupra vieţii intelectuale a musulmanilor. De aceea, rămîne, şi este şi pentru noi, un important subiect de studiu, nu doar din motivele abstracte legate de istoria dreptului, a civilizaţiei şi a religiei, ci şi din motive practice. Cu cît mai strînse devin relaţiile Europei cu Estul musulman, cu cît mai multe ţări musulmane cad sub suzeranitatea europeană, cu atît mai important este pentru noi să ne familiarizăm cu viaţa intelectuală, cu legea religioasă şi cu fondul conceptual al islamului[63].

Deşi Hurgronje admite că ceva atît de abstract precum „legea islamică" a dus ocazional la presiuni din partea istoriei şi a societăţii, el este mai interesat de reţinerea abstracţiei pentru uz intelectual, căci, în linii mari, „legea islamică" confirmă disparitatea între Est şi Vest. Pentru Hurgronje, distincţia între Orient şi Occident nu era un simplu clişeu academic sau popular, dimpotrivă. Pentru el, semnifica relaţia istorică, esenţială, de putere între cele două. Cunoştinţele despre Orient fie dovedesc, fie sporesc, fie adîncesc diferenţa prin care suzeranitatea europeană (expresia are o genealogie venerabilă în secolul al XIX-lea) se extinde efectiv asupra Asiei. A cunoaşte deci Orientul ca întreg înseamnă a-l cunoaşte pentru că ne este încredinţat spre păstrare, dacă sîntem europeni.

Un pasaj aproape simetric cu cel al lui Hurgronje poate fi găsit în paragraful de încheiere al articolului lui Gibb *Literature* din *The Legacy of Islam*, publicat în 1931. După ce descrie cele trei contacte ocazionale dintre Est şi Vest de pînă în secolul al XVIII-lea, Gibb trece la secolul al XIX-lea :

> După aceste trei momente de contact ocazional, romanticii germani s-au întors din nou către Est şi, pentru prima oară, şi-au făcut un scop conştient din deschiderea unui drum pentru ca moştenirea reală a poeziei orientale să intre în poezia Europei. Secolul al XIX-lea, cu noul său sentiment al puterii şi al superiorităţii, a părut să trîntească poarta în mod hotărîtor în faţa proiectului lor. Astăzi, pe de altă parte, există

> semne de schimbare. Literatura orientală a început să fie studiată iarăşi pentru ea însăşi şi se dobîndeşte o nouă înţelegere asupra Estului. Cum aceste cunoştinţe se răspîndesc şi Estul îşi recucereşte locul legitim în viaţa umanităţii, literatura orientală îşi poate îndeplini încă o dată funcţia istorică şi ne poate ajuta să ne eliberăm de concepţiile înguste şi opresive care limitează tot ce e semnificativ în literatură, gîndire şi istorie la segmentul nostru de glob[64].

Expresia lui Gibb „pentru ea însăşi" este diametral opusă şirului de motive subordonate declaraţiei lui Hurgronje despre suzeranitatea europeană asupra Estului. Ce rămîne, totuşi, este acea identitate generală, aparent inviolabilă, a ceva numit „Estul" cu altceva numit „Vestul". Asemenea entităţi au un rost una pentru cealaltă şi este clară intenţia lăudabilă a lui Gibb de a arăta că influenţa literaturii orientale asupra celei occidentale nu trebuie să fie (în rezultatele ei) ceea ce Brunetière a numit „o ruşine naţională". Mai degrabă Estul poate fi înfruntat ca un fel de contestare umanistă a limitelor locale ale etnocentricităţii occidentale.

În ciuda apelului său anterior la ideea lui Goethe de *Weltliteratur*, invitaţia lui Gibb de părăsire a relaţiilor umaniste între Est şi Vest reflectă schimbarea realităţilor politice şi culturale din perioada postbelică. Suzeranitatea europeană asupra Orientului nu a dispărut, ci s-a transformat – în Egiptul britanic – dintr-o acceptare mai mult sau mai puţin paşnică de către localnici într-o problemă politică tot mai vie, agravată de solicitările locale agresive de independenţă. Aceştia au fost anii de supărări constante ale britanicilor din cauza lui Zaghlul*, a partidului Wafd** etc.[65] În plus, din 1925 a început o recesiune economică în toată lumea, care a intensificat şi ea sentimentul de tensiune reflectat de scrierea lui Gibb. Dar mesajul specific cultural în ceea ce spune el este cel mai interesant. Atenţie la Orient, pare a avertiza el cititorul, din cauza utilităţii sale pentru spiritul occidental în lupta de depăşire a mărginirii, a specializării opresive şi a perspectivelor limitate.

Subiectul discuţiei s-a schimbat considerabil de la Hurgronje la Gibb, la fel şi priorităţile. Nu se mai accepta fără prea multe controverse faptul că dominaţia Europei asupra Orientului era aproape un lucru natural, nici nu se presupunea că Orientul are nevoie de culturalizarea occidentală. Ce a contat în perioada interbelică a fost o autodefinire culturală care a

---

* Saad Zaghlul Paşa – prim-ministru al Egiptului între 1924 şi 1927 (n. trad.).

** Partidul naţionalist din Republica Arabă Unită (Egiptul unit cu Siria în 1958) (n. trad.).

depăşit tot ce era provincial şi xenofob. Pentru Gibb, Vestul avea nevoie de Orient ca de ceva ce trebuia studiat, pentru că elibera spiritul de specializarea sterilă, uşura boala egocentrismului local şi naţionalist excesiv, sporea puterea de înţelegere a problemelor cu adevărat importante din studiul culturii. Dacă Orientul pare mai mult un partener în această nouă dialectică a conştiinţei de sine culturale, e, în primul rînd, pentru că Orientul reprezintă acum o provocare mai mult decît a reprezentat înainte şi, în al doilea rînd, pentru că Occidentul intră într-o fază relativ nouă de criză culturală, provocată în parte de scăderea suzeranităţii occidentale asupra restului lumii.

De aceea, în cea mai bună activitate orientalistă din perioada interbelică – ce cuprinde cariera impresionantă a lui Massignon şi Gibb înşişi – vom găsi elemente comune cu cea mai bună învăţătură umanistă a perioadei. Astfel, atitudinea rezumativă despre care am discutat mai înainte poate fi considerată echivalentul orientalist al încercărilor din ştiinţele umaniste pur occidentale de a înţelege cultura *ca întreg*, în mod antipozitivist, intuitiv, simpatetic. Atît orientalistul, cît şi non–orientalistul încep cu ideea potrivit căreia cultura occidentală trece printr-o fază importantă, avînd drept caracteristică principală criza impusă prin ameninţări precum barbarismul, preocupările tehnice înguste, ariditatea morală, naţionalismul strident etc. Ideea de a utiliza texte specifice, de exemplu, pentru a ajunge de la specific la general (pentru a înţelege întreaga viaţă a unei perioade şi, deci, a unei culturi) este comună umaniştilor din Vest inspiraţi de opera lui Wilhelm Dilthey, ca şi savanţilor orientalişti de vîrf ca Massignon şi Gibb. Proiectul revitalizării filologiei – aşa cum apare el la Curtius, Vossler, Auerbach, Spitzer, Gundolf, Hofmannsthal[66] – îşi are, de aceea, corespondentul în consolidarea filologiei orientaliste strict tehnice, asigurată de studiile lui Massignon asupra a ceea ce el numea lexicul mistic, vocabularul devoţiunii islamice etc.

Dar există şi o altă legătură, mai interesantă, între orientalismul aflat în această fază a istoriei sale şi ştiinţele europene ale omului (*sciences de l'homme*), acele *Geisteswissenschaften* contemporane cu el. Trebuie să observăm, în primul rînd, că studiile culturale non–orientaliste erau vrînd–nevrînd mai direct sensibile la ameninţările aduse culturii umaniste, de un tip tehnic amoral, agresiv, reprezentate, cel puţin în parte, de apariţia fascismului în Europa. Această sensibilitate a extins problemele perioadei interbelice şi în perioada de după cel de al doilea război mondial. O elocventă mărturie savantă şi personală despre această sensibilitate se găseşte în magistrala lucrare *Mimesis* a lui Erich Auerbach şi în ultimele

sale reflecții metodologice ca *Philolog*[67]. El ne spune că *Mimesis* a fost scris cu ocazia exilului său în Turcia și era destinat a fi, în mare măsură, o încercare de *a vedea* în mod virtual dezvoltarea culturii occidentale aproape în ultimul moment cînd acea cultură își mai avea integritatea și coerența civilizației ; de aceea, el și-a impus sarcina de a scrie o lucrare generală bazată pe analize textuale specifice, astfel încît să stabilească principiile performanței literare occidentale în toată varietatea, bogăția și fertilitatea lor. Scopul propus era o sinteză a culturii occidentale, în care sinteza însăși era egală ca importanță cu însuși gestul de a o face, despre care Auerbach credea că a devenit posibil prin ceea ce el numea „umanism burghez tîrziu"[68]. Particularul discret era transformat astfel într-un simbol general al procesului istoric universal.

Nu mai puțin importantă pentru Auerbach – și acest lucru este de o imediată relevanță pentru orientalism – a fost tradiția umanistă a implicării într-o cultură sau literatură națională alta decît cea proprie. Exemplul lui Auerbach a fost Curtius, a cărui creație prodigioasă a dovedit hotărîrea sa deliberată, ca german, de a se dedica din punct de vedere profesional literaturilor romanice. Nu degeaba, deci, și-a încheiat Auerbach reflecțiile de maturitate cu un citat semnificativ din *Didascalion* de Hugo of St. Victor : „Cel care-și iubește patria e un începător firav ; cel pentru care fiecare loc este asemenea celui de baștină e deja puternic ; dar este perfect cel pentru care întreaga lume seamănă cu o țară străină"[69]. Cu cît ești mai capabil să-ți părăsești patria culturală, cu atît îți este mai ușor s-o judeci, pe ea și întreaga lume, cu detașarea spirituală *și* generozitatea necesare unei reale viziuni. Și cu atît îți este mai ușor să te apreciezi pe tine și culturile străine cu aceeași combinație de intimitate și depărtare.

O forță culturală nu mai puțin importantă și formativă din punct de vedere metodologic a fost utilizarea, în științele sociale, a „tipurilor", atît ca instrument analitic, cît și ca mod de a vedea lucrurile familiare într-un stil nou. Istoria precisă a „tipului", așa cum se poate găsi ea la gînditori de la începutul secolului XX, ca Weber, Durkheim, Lukacs, Mannheim și alți sociologi ai cunoașterii, a fost examinată destul de des[70] : totuși, eu cred că nu s-a remarcat faptul că studiile lui Weber asupra protestantismului, iudaismului și buddhismului l-au dus (poate fără intenție) chiar în zona trasată și revendicată inițial de orientaliști. Aici a găsit sprijin, printre toți acei gînditori din secolul al XIX-lea care credeau că există un fel de diferență ontologică între „mentalitățile" economice (ca și religioase) estice și cele vestice. Deși nu a studiat niciodată temeinic islamul, Weber a influențat totuși considerabil acest domeniu,

în principal pentru că ideile sale despre tip erau, pur şi simplu, o confirmare „din afară" a multor teze canonice ale orientaliştilor, ale căror idei economice nu au mers niciodată dincolo de afirmarea incapacităţii fundamentale a orientalului pentru comerţ şi raţionalitate economică. În domeniul islamic, aceste clişee au rezistat literalmente sute de ani, pînă la importantul studiu al lui Maxime Rodinson *Islam and Capitalism*, publicat în 1966. Totuşi, noţiunea de tip – oriental, islamic, arab sau de orice fel – persistă şi e susţinută de genuri similare de abstracţii sau paradigme sau tipuri ce apar din ştiinţele sociale moderne.

Am vorbit adesea în această carte despre sentimentul de înstrăinare al orientaliştilor, care se ocupau de o cultură atît de profund diferită de a lor sau care trăiau în cadrul ei. Acum, una dintre diferenţele frapante între orientalism în varianta sa islamică şi toate celelalte discipline umaniste, în care ideile lui Auerbach despre necesitatea înstrăinării au o oarecare valabilitate, este că orientaliştii islamici nu au privit niciodată înstrăinarea lor de islam nici ca fiind salutară, nici ca pe o atitudine cu implicaţii pentru o mai bună înţelegere a propriei lor culturi. Mai degrabă, înstrăinarea lor de islam pur şi simplu le-a intensificat sentimentele de superioritate a culturii europene, chiar atunci cînd antipatia lor s-a întins asupra întregului Orient, islamul fiind considerat un reprezentant degradat (şi, de obicei, periculos) al acestuia. Asemenea tendinţe – în aceasta a constat şi argumentaţia mea – au fost încorporate chiar în tradiţiile studiului orientalist de-a lungul întregului secol XIX şi, în timp, au devenit o componentă standard a învăţămîntului orientalist, transmisă din generaţie în generaţie. În plus, cred, era foarte probabil ca savanţii europeni să continue să vadă Orientul Apropiat din perspectiva „originilor" sale biblice, mai exact ca pe un loc cu întîietate religioasă de mare influenţă. Dată fiind relaţia sa specială atît cu creştinismul, cît şi cu iudaismul, islamul a rămas pentru totdeauna ideea (sau tipul), în viziunea orientalistului, de obrăznicie culturală *originară*, agravată în mod firesc de teama că civilizaţia islamică a continuat iniţial (şi continuă şi în zilele noastre) să se opună oarecum Occidentului creştin.

Din aceste motive, orientalismul islamic interbelic a împărtăşit sentimentul general al crizei culturale, prevestit de Auerbach şi de ceilalţi gînditori despre care am discutat pe scurt, fără a se dezvolta, în acelaşi timp, la fel ca şi celelalte ştiinţe umaniste. Întrucît orientalismul islamic a păstrat şi atitudinea *religioasă* deosebit de polemică pe care a avut-o de la început, el a rămas şi încremenit pe anumite căi metodologice, ca să spunem aşa. Alienarea sa culturală, în primul rînd, trebuia ferită de

istoria modernă şi de împrejurările socio–politice, ca şi de revizuirile necesare, impuse oricărui „tip" teoretic sau istoric de către noile date. În al doilea rînd, s-a considerat că abstracţiile oferite de orientalism (sau, mai degrabă, ocazia de a face abstracţii) în cazul civilizaţiei islamice au dobîndit o nouă valabilitate ; deoarece s-a presupus că islamul funcţiona aşa cum spuneau orientaliştii că funcţionează (fără referire la actualitate, ci doar la un set de principii „clasice"), s-a presupus şi că islamul modern nu va fi nimic mai mult decît o variantă reafirmată a celui vechi, mai ales de cînd s-a mai presupus că, pentru islam, modernitatea era mai puţin o provocare şi mai mult o insultă. (Numărul foarte mare de presupuneri şi supoziţii din această descriere sînt destinate prezentării drumului destul de sinuos şi de ciudat pe care l-a urmat orientalismul pentru a-şi păstra stilul caracteristic de a privi realitatea umană.) În sfîrşit, dacă ambiţia de a sintetiza, în filologie (aşa cum a fost concepută de Auerbach sau Curtius), avea să ducă la o creştere a conştiinţei savantului, a sentimentului său de fraternitate umană, a universalităţii anumitor principii ale comportării omului, în orientalismul islamic sinteza a dus la o ascuţire a sentimentului diferenţei între Orient şi Occident, reflectat în islam.

Ce descriu apoi este ceva ce va caracteriza orientalismul islamic pînă în zilele noastre : poziţia sa retrogradă comparativ cu celelalte ştiinţe umaniste (şi chiar cu celelalte ramuri ale orientalismului), înapoierea sa metodologică şi ideologică generală şi izolarea sa faţă de dezvoltarea celorlalte ştiinţe umaniste şi de cea a lumii reale a împrejurărilor istorice, economice, sociale şi politice[71]. O anumită conştiinţă a acestei întîrzieri a orientalismului islamic (sau semitic) a fost deja prezentă către sfîrşitul secolului al XIX-lea, poate pentru că a început să devină vizibil pentru unii observatori cît de puţin s-a eliberat şi orientalismul semitic, şi cel islamic de fondul religios din care a derivat iniţial. Primul congres orientalist a fost organizat la Paris în 1873 şi, aproape de la început, alţi savanţi au văzut clar că semitologii şi islamiştii se aflau, în general, într-o situaţie de înapoiere intelectuală. Făcînd o prezentare a tuturor congreselor organizate între 1873 şi 1897, savantul englez R. N. Cust a afirmat următoarele despre subdomeniul semitic–islamic :

> Asemenea întîlniri [precum cele organizate în domeniul semitic clasic] dezvoltă într-adevăr învăţătura orientală.
> Nu se poate spune acelaşi lucru cu privire la secţiunea semitică modernă ; a fost aglomerat, dar subiectele discutate au fost de cel mai redus interes literar şi ar trebui să ocupe spiritele cercetătorilor diletanţi din vechea

> școală, nu marea clasă de „indicatores" din secolul al XIX-lea. Sînt nevoit să mă întorc la Pliniu pentru a găsi cuvîntul potrivit. Au lipsit din această secțiune atît spiritul filologic, cît și cel arheologic modern, iar raportul seamănă mai mult cu cel al unui congres al unor profesori universitari din secolul trecut, reuniți pentru a discuta interpretarea unui pasaj dintr-o piesă greacă sau accentuarea unei vocale, înainte ca începuturile filologiei comparate să fi măturat păienjenișul scoliaștilor. Merita să se discute dacă Mahomed putea ține în mînă un creion sau dacă știa să scrie?[72]

Într-o anumită măsură, clasicismul polemic descris de Cust a fost o variantă savantă a antisemitismului european. Chiar denumirea „semitic modern", destinată a include atît musulmanii, cît și evreii (și care își are originea în așa-numitul domeniu semitic clasic inițiat de Renan), și-a purtat stindardul rasist cu ceea ce se intenționa, fără îndoială, a fi o ostentație decentă. Ceva mai tîrziu în raportul său, Cust comentează cum, la aceeași întîlnire, „«arienii» au furnizat mult material de reflecție". În mod evident, „arienii" sînt o contraabstracție pentru „semiți", dar, din anumite motive enumerate anterior, asemenea etichete atavice erau considerate deosebit de pertinente pentru semiți – cu ce consecințe morale și umane costisitoare pentru comunitatea omenească în general, demonstrează pe larg istoria secolului XX. Totuși, ceea ce nu s-a subliniat suficient în istoriile antisemitismului modern a fost legitimizarea unor asemenea denumiri atavice de către orientalism și, mai important pentru obiectivele mele de aici, modul cum această legitimizare academică și intelectuală a persistat pînă în epoca modernă în discuțiile despre islam, despre arabi sau despre Orientul Apropiat. Căci, pe cînd nu mai e posibil să scrii studii științifice (și nici măcar neștiințifice) pe tema „spiritului negrilor" sau a „personalității evreilor", e perfect posibil să te angajezi în cercetări asupra „spiritului islamic" sau a „caracterului arab" – dar la acest subiect voi reveni mai tîrziu.

Astfel, pentru a înțelege corect genealogia intelectuală a orientalismului islamic interbelic – așa cum apare el mai interesant și mai satisfăcător (fără ironie) în cariera lui Massignon și în cea a lui Gibb – trebuie să putem înțelege diferențele între atitudinea rezumativă a orientalistului față de materialul său și tipul de atitudine cu care se aseamănă ea în mod izbitor din punct de vedere cultural, cea din opera unor filologi ca Auerbach și Curtius. Criza intelectuală a orientalismului islamic a fost un alt aspect al crizei spirituale a „umanismului burghez

tîrziu" ; în forma şi stilul său, totuşi, orientalismul islamic a văzut problemele omenirii ca separabile în categorii numite „orientale" sau „occidentale". Se credea pe atunci că, pentru orientali, eliberarea, exprimarea de sine şi autodezvoltarea nu reprezentau aceleaşi probleme care erau pentru occidentali. În schimb, orientalistul islamic îşi exprima ideile despre islam în aşa fel încît să sublinieze *rezistenţa* sa, ca şi, prezumtiv, a musulmanului, în faţa schimbării, a înţelegerii reciproce între Est şi Vest, a modificării rolului dominant jucat de instituţiile arhaice, primitive, clasice în viaţa oamenilor şi a dezvoltării oamenilor în modernitate. Într-adevăr, atît de aprig era acest sentiment al rezistenţei faţă de schimbare şi atît de universale era puterile atribuite lui, încît, citindu-i pe orientalişti, înţelegi că apocalipsa de temut nu era distrugerea civilizaţiei occidentale, ci mai degrabă distrugerea barierelor care separă Estul de Vest. Atunci cînd Gibb s-a opus naţionalismului din statele islamice moderne, a făcut-o pentru că simţea că naţionalismul va coroda structurile interne ce menţineau islamul oriental ; rezultatul clar al naţionalismului secular ar fi să facă Orientul să nu mai fie diferit de Occident. Totuşi, este un omagiu adus puterilor extraordinar de simpatetice ale lui Gibb de identificare cu o religie străină faptul că el şi-a exprimat dezaprobarea în aşa fel, încît să pară *a vorbi în numele* comunităţii ortodoxe islamice. În ce măsură o asemenea pledoarie era o revenire la vechiul obicei orientalist de a vorbi în numele localnicilor şi în ce măsură era o încercare sinceră de a vorbi pentru binele islamului, e o întrebare al cărei răspuns se află undeva între cele două alternative.

Nici un savant sau gînditor nu este, desigur, un reprezentant perfect al unui tip ideal sau al unei şcoli ideale, la care participă în virtutea originii naţionale sau a accidentelor din istorie. Totuşi, într-o tradiţie atît de relativ izolată şi specializată ca orientalismul, cred că fiecare savant cunoaşte, parţial conştient şi parţial inconştient, tradiţia naţională, dacă nu ideologia naţională. Acest lucru este deosebit de adevărat în orientalism şi din cauza amestecului politic direct al naţiunilor europene în treburile unei ţări orientale sau ale alteia : cazul lui Snouck Hurgronje, ca să citäm un exemplu care să nu fie nici britanic, nici francez, şi în care sentimentul identităţii naţionale al savantului e simplu şi clar, vine imediat în minte[73]. Totuşi, chiar şi după ce se fac toate aprecierile potrivite despre diferenţa între un individ şi un tip (sau între un individ şi o tradiţie), e izbitor în ce măsură Gibb şi Massignon *erau* tipuri reprezentative. Poate ar fi mai bine să spunem că Gibb şi Massignon au împlinit toate speranţele create pentru ei de tradiţiile lor naţionale, de politica naţiunilor

lor, de istoria internă a „şcolilor" lor naţionale de orientalism.

Sylvain Lévi a exprimat tranşant distincţia între cele două şcoli :

> Interesul politic ce leagă Anglia de India menţine activitatea britanicilor într-un contact susţinut cu realităţile concrete şi conservă coeziunea între reprezentările trecutului şi spectacolul prezentului.
> Hrănită de tradiţiile clasice, Franţa caută spiritul uman ce se manifestă în India în acelaşi fel în care e interesată de China[74].

Ar fi prea uşor să spunem că polaritatea aceasta are ca rezultat, pe de o parte, o activitate sobră, eficientă, concretă, şi, pe de altă parte, o activitate universalistă, speculativă, strălucitoare. Totuşi, polaritatea serveşte la prezentarea a două cariere îndelungate şi extrem de remarcabile care au dominat orientalismul islamic francez şi anglo–american pînă în anii 1960 ; dacă dominaţia are vreun sens, e pentru că fiecare savant a provenit dintr-o tradiţie conştientă de sine şi a lucrat în cadrul ei, o tradiţie ale cărei constrîngeri (sau limite, din punct de vedere intelectual şi politic) pot fi descrise aşa cum le descrie Lévi mai sus.

Gibb s-a născut în Egipt, Massignon în Franţa. Amîndoi aveau să devină profund religioşi, studiind nu atît societatea, cît viaţa religioasă în societate. Amîndoi au fost şi profund laici ; una din marile lor realizări a constat în utilizarea erudiţiei tradiţionale în lumea politică modernă. Totuşi, structura operei lor – ţesătura sa, aproape – este extrem de diferită, ţinînd seama chiar de deosebirile evidente între studiile lor şi educaţia lor religioasă. În dăruirea sa de o viaţă faţă de opera lui al–Hallaj – „ale cărei urme", spunea Gibb în necrologul lui Massignon din 1962, el „nu a încetat niciodată să le caute în literatura şi devoţiunea islamică ulterioară" – acest domeniu nelimitat de cercetare al lui Massignon l-a dus aproape peste tot, găsind dovezi „pentru spiritul uman în spaţiu şi timp". Printr-o operă care a inclus „orice aspect şi orice zonă a vieţii şi a gîndirii musulmane contemporane", prezenţa lui Massignon în orientalism a reprezentat o provocare constantă pentru colegii lui. Cu siguranţă, Gibb a admirat – dar, în final, a renunţat la – modul cum Massignon urmărea

> temele care, într-un anumit fel, legau viaţa spirituală a musulmanilor şi a catolicilor [şi îi permiteau să găsească] un element comun în venerarea Fatimei şi, în consecinţă, un domeniu special de interes în studierea gîndirii şiite în multe dintre manifestările sale sau, din nou, în comunitatea originilor avraamice şi a unor teme precum Cei Şapte Tineri

> din Efes. Scrierile sale cu aceste subiecte au dobîndit, datorită calităţilor conferite de el, o semnificaţie permanentă în studiile islamice. Dar tocmai din cauza acestor calităţi, ele se compun, cum ar veni, din două registre. Unul se afla la nivelul obişnuit al cercetării obiective, căutînd să elucideze natura fenomenului dat, printr-o utilizare de maestru a unor mijloace consacrate de cercetare academică. Celălalt se afla la un nivel unde datele obiective şi înţelegerea erau asimilate şi transformate de o intuiţie individuală cu dimensiuni spirituale. Nu era întotdeauna uşor să se tragă o linie despărţitoare între primul registru şi transfigurarea ce rezulta din revărsarea bogăţiilor propriei personalităţi.

Se sugerează aici că e probabil ca un studiu al „venerării Fatimei" să-i atragă mai mult pe catolici decît pe protestanţi, dar e imposibil să te înşeli în privinţa bănuielii lui Gibb legate de cine a tulburat distincţia între erudiţia „obiectivă" şi cea bazată pe o „intuiţie individuală cu dimensiuni spirituale" (chiar minuţioasă). Gibb a avut dreptate, totuşi, în următorul paragraf al necrologului cînd a recunoscut „bogăţia" spiritului lui Massignon în domenii diverse precum „simbolismul artei musulmane, structura logicii musulmane, labirintul finanţelor medievale şi organizarea corporaţiilor meşteşugăreşti" ; şi a mai avut dreptate, imediat după aceea, cînd a susţinut că interesul timpuriu al lui Massignon faţă de limbile semitice a dat naştere unor „studii eliptice care, pentru neiniţiaţi, aproape au rivalizat cu misterele vechii alchimii". Totuşi, Gibb încheie cu o notă generoasă, remarcînd că :

> pentru noi, lecţia pe care el, prin exemplul său, a dat-o orientaliştilor din generaţia lui, a fost aceea că nici măcar orientalismul clasic nu mai e potrivit fără un anumit grad de dăruire faţă de forţele vitale care au dat semnificaţie şi valoare diverselor aspecte ale culturilor orientale[75].

Aceasta a fost, desigur, cea mai mare contribuţie a lui Massignon şi este adevărat că în islamologia (cum e denumită uneori) franceză contemporană s-a dezvoltat o tradiţie a identificării cu „forţele vitale" ce inspiră „cultura orientală" ; trebuie doar menţionate realizările extraordinare ale unor savanţi ca Jacques Berque, Maxime Rodinson, Yves Lacoste, Roger Arnaldez – foarte diferiţi între ei ca abordare şi intenţie – influenţaţi de exemplul lui Massignon, a cărui pecete intelectuală asupra lor e clară.

Totuşi, hotărînd să-şi concentreze comentariile în mod aproape narativ asupra diferitelor puncte slabe şi tari ale lui Massignon, Gibb ra-

tează lucrurile evidente legate de Massignon, care îl diferențiază atît de mult de Gibb şi care, totuşi, luate ca întreg, fac din el simbolul matur al unei evoluții cruciale din cadrul orientalismului francez. Unul este educația personală a lui Massignon, ce ilustrează foarte frumos adevărul simplu din descrierea lui Lévi a orientalismului francez. Ideea însăşi a unui „esprit humain" era ceva mai mult sau mai puțin străin educației intelectuale şi religioase a lui Gibb, ca şi a multor orientaliști britanici moderni : în cazul lui Massignon, noțiunea de „esprit", ca realitate estetică, precum şi religioasă, morală şi istorică, era ceva ce părea a-l fi hrănit încă din copilărie. Familia sa era în relații de prietenie cu oameni ca Huysmans şi, în aproape tot ce a scris, este evidentă educația timpurie a lui Massignon în ambianța intelectuală ca şi în ideile simbolismului tîrziu, chiar şi pentru tipul particular de catolicism (şi de misticism sufist) de care era interesat. Nu există nici un gen de austeritate în opera lui Massignon, care e exprimată într-unul din marile stiluri franceze ale secolului. Ideile sale despre experiența umană se folosesc din plin de gînditorii şi artiştii contemporani cu el şi tocmai anvergura culturală a stilului său îl plasează într-o categorie diferită de cea a lui Gibb. Ideile sale de început provin din perioada de aşa–numită decadență estetică, dar sînt îndatorate şi unor oameni ca Bergson, Durkheim şi Mauss. Primul său contact cu orientalismul s-a făcut prin Renan, ale cărui conferințe le-a audiat în tinerețe ; a fost şi student al lui Sylvain Lévi şi a ajuns să includă printre prietenii lui personaje precum Paul Claudel, Gabriel Bounoure, Jacques şi Raïsa Maritain şi Charles de Foucauld. Mai tîrziu, a putut asimila lucrări din domenii recente, ca sociologia urbană, lingvistica structurală, psihanaliza, antropologia contemporană şi Noua Istorie. Eseurile sale, ca să nu amintim studiul monumental asupra lui al–Hallaj, se inspiră fără efort din întregul corpus de literatură islamică ; erudiția sa mistificatoare şi personalitatea sa aproape familiară îl fac uneori să pară un savant inventat de Jorge Luis Borges. A fost foarte sensibil la temele „orientale" din literatura europeană ; acesta a constituit şi unul dintre interesele lui Gibb, dar, spre deosebire de Gibb, Massignon nu a fost atras în primul rînd nici de scriitorii europeni care „au înțeles" Orientul, nici de textele europene ce reprezentau confirmări artistice independente a ceea ce savanții orientaliști de mai tîrziu aveau să dezvăluie (de exemplu, interesul manifestat de Gibb față de Scott ca sursă pentru studierea lui Saladin). „Orientul" lui Massignon a fost în deplină consonanță cu lumea Celor Şapte Tineri din Efes sau cu cea din rugăciunile avraamice (cele două teme evidențiate

de Gibb ca semne distinctive ale viziunii neortodoxe a lui Massignon asupra islamului) : neobişnuit, uşor ciudat, în totalitate sensibil la uluitoarele daruri interpretative pe care i le-a pus Massignon în slujbă (şi care, într-un anumit sens, l-au constituit ca subiect). Dacă lui Gibb i-a plăcut de Saladin al lui Scott, atunci predilecţia simetrică a lui Massignon a fost pentru Nerval, ca sinucigaş, *poète maudit*, ciudăţenie psihologică. Nu înseamnă că Massignon studia, în esenţă, trecutul ; dimpotrivă, el era o prezenţă majoră în relaţiile franco–islamice, în politică, precum şi în cultură. El era în mod evident un om pasionat, care credea că lumea islamului poate fi înţeleasă, nu exclusiv pe cale academică, ci prin dăruire faţă de toate activităţile sale, dintre care nu cea mai neînsemnată era lumea creştinismului oriental inclus în cadrul islamului ; unul dintre subgrupurile acestuia, Frăţia Badaliya, era încurajată cu căldură de Massignon.

Talentele literare considerabile ale lui Massignon conferă uneori operei sale academice o aparenţă de speculaţie capricioasă, exagerat cosmopolită şi adesea personală. Această aparenţă e înşelătoare şi, de fapt, e rareori adecvată ca descriere a lucrărilor sale. Ceea ce el a dorit în mod deliberat să evite a fost ceea ce numea „studierea analitică şi statică a orientalismului“[76], un fel de îngrămădire inertă de surse, origini, probe, demonstraţii etc., pe un presupus text sau pe o presupusă problemă islamică. Peste tot, încercarea sa este de a include cît se poate de mult din contextul unui text sau al unei probleme, de a-l anima, de a-şi surprinde cititorul, aproape, cu strălucita puterea de înţelegere a celui care, la fel ca Massignon, doreşte să depăşească graniţele disciplinare şi tradiţionale pentru a pătrunde în esenţa umană a unui text. Nici un orientalist modern – şi, fără îndoială, nu Gibb, egalul său în realizări şi influenţă – nu se putea referi atît de uşor (şi de precis) într-un eseu la o mulţime de mistici islamici şi la Jung, Heisenberg, Mallarmé şi Kierkegaard ; şi, cu siguranţă, foarte puţini orientalişti aveau această anvergură, alături de experienţa politică concretă despre care a putut vorbi în eseul său din 1952 *L'Occident devant l'Orient : Primauté d'une solution culturelle*[77]. Şi totuşi, lumea sa intelectuală era clar definită. Avea o structură precisă, neschimbată de la începutul pînă la sfîrşitul carierei sale, şi era încorsetată, în ciuda bogăţiei aproape inegalabile a domeniului şi a referinţelor, într-o serie de idei în esenţă neschimbate. Vom descrie pe scurt structura şi vom enumera sumar ideile.

Massignon a luat ca punct de plecare existenţa celor trei religii avraamice, dintre care islamul este religia lui Ismael, monoteismul unui popor

exclus de la promisiunea divină făcută lui Isaac. Islamul este, deci, o religie a rezistenței (față de Dumnezeu Tatăl, față de Cristos Cel Întrupat), care păstrează totuși în ea tristețea ce-a început cu lacrimile lui Agar. În consecință, araba este chiar limba lacrimilor, tot la fel cum întreaga noțiune de *jihad* din islam (despre care Massignon spune clar că este forma epică din islam, pe care Renan nu a putut s-o vadă sau s-o înțeleagă) are o importantă dimensiune intelectuală, a cărei misiune o constituie războiul împotriva creștinismului și iudaismului, ca dușmani externi, și împotriva ereziei, ca dușman intern. Totuși, Massignon a crezut că poate discerne în cadrul islamului un fel de contracurent, a cărui studiere a devenit principala sa misiune intelectuală, întruchipat de misticism, o cale spre grația divină. Cea mai importantă trăsătură a misticismului a fost, desigur, caracterul său subiectiv, ale cărui tendințe nerațională și chiar inexplicabile se îndreptau spre experiența singulară, individuală, efemeră a participării la Divinitate. Întreaga operă extraordinară a lui Massignon despre misticism a constituit astfel o încercare de a descrie drumul de ieșire a sufletelor din consensul limitativ impus lor de comunitatea islamică ortodoxă sau Sunna. Un mistic iranian era mai curajos decît unul arab, în parte pentru că era arian (vechile etichete din secolul al XIX-lea de „arian" și „semitic" au, la Massignon, o persistență de neînfrînt, la fel ca legitimitatea opoziției duale a lui Schlegel între cele două familii de limbi[78]) și în parte pentru că era un om ce căuta Perfecțiunea ; misticul arab, în viziunea lui Massignon, înclina către ceea ce Waardenburg numește monism testimonial. Figura exemplară pentru Massignon era al–Hallaj, care căuta libertatea pentru sine în afara comunității ortodoxe, cerînd și în final obținînd tocmai crucificarea refuzată de islamul ca întreg ; Mohammed, după părerea lui Massignon, a respins în mod deliberat ocazia ce i s-a oferit de a umple golul dintre el și Dumnezeu. Realizarea lui al–Hallaj a fost deci aceea de a fi săvîrșit o unire mistică cu Dumnezeu împotriva naturii islamului.

Restul comunității ortodoxe trăiește într-o condiție de „soif ontologique", sete ontologică, așa cum o numește Massignon. Dumnezeu se arată omului ca un fel de absență, ca refuz de a fi prezent, totuși conștiința supunerii în fața voinței lui Dumnezeu (islam) a musulmanului credincios dă naștere unui sentiment egoist al transcendenței lui Dumnezeu și unei intoleranțe față de idolatria de orice fel. Sediul acestor idei, conform părerii lui Massignon, este „inima tăiată împrejur", care, în timp ce se află sub imperiul fervorii sale musulmane testimoniale, poate, așa cum e cazul unor mistici ca al–Hallaj, să se înflăcăreze și de pasiunea divină sau

de iubirea lui Dumnezeu. În fiecare caz, unitatea transcendentală a lui Dumnezeu (*tawhid*) e ceva ce trebuie realizat şi înţeles mereu şi mereu de către musulmanul credincios, fie mărturisind în favoarea sa, fie prin iubirea mistică a lui Dumnezeu, iar aceasta, scria Massignon într-un eseu complex, defineşte „intenţia" islamului[79]. În mod evident, simpatiile lui Massignon sînt de partea vocaţiei mistice din islam, atît din cauza asemănării cu propriu-i temperament de catolic credincios, cît şi din cauza influenţei sale ce dezbină sistemul ortodox de credinţe. Imaginea lui Massignon despre islam este cea a unei religii implicată fără încetare în refuzurile sale, în întîrzierea sa (faţă de celelalte credinţe avraamice), în sentimentul său relativ steril al realităţii materiale, în structurile sale masive de apărare împotriva „răstunărilor psihice" de felul celor practicate de al–Hallaj şi de alţi mistici sufiţi, în singurătatea sa de unică religie „orientală" rămasă dintre cele trei monoteisme[80].

Dar o viziune asupra islamului atît de evident rigidă, cu „invariantele sale simple"[81] (mai ales pentru o gîndire atît de luxuriantă precum cea a lui Massignon), nu a atras o ostilitate profundă faţă de islam din partea sa. Citindu-l pe Massignon, eşti izbit de insistenţa lui repetată asupra necesităţii unei lecturi complexe, prescripţie a cărei sinceritate absolută este imposibil să fie pusă la îndoială. El a scris în 1951 că genul său de orientalism nu a fost „nici o manie a exotismului, nici o negare a Europei, ci o aducere la acelaşi nivel a metodelor noastre de cercetare şi a tradiţiilor trăite de civilizaţiile antice"[82]. Pus în practică în lectura unui text arab sau islamic, acest fel de orientalism a dus la interpretări de o inteligenţă aproape copleşitoare ; ar trebui să fii nebun să nu respecţi geniul evident şi noutatea spiritului lui Massignon. Totuşi, ceea ce trebuie să ne atragă atenţia în definirea de către el a propriului orientalism sînt două sintagme : „metodele noastre de cercetare" şi „tradiţiile trăite de civilizaţiile antice". Massignon a considerat ceea ce a făcut el ca fiind o sinteză a două cantităţi în general opuse, totuşi asimetria specială dintre ele este cea care tulbură şi nu simplul fapt al opoziţiei între Europa şi Occident. Sugestia lui Massignon este că esenţa diferenţei între Est şi Vest este între modernitate şi tradiţia antică. Şi, într-adevăr, în scrierile sale pe teme politice şi contemporane, unde se văd cel mai bine limitele metodei lui Massignon, opoziţia Est–Vest apare într-un mod extrem de curios.

În cel mai bun caz, viziunea lui Massignon asupra contactului Est–Vest a atribuit o mare responsabilitate Occidentului pentru invadarea Orientului, pentru colonialism, pentru neîncetatele atacuri asupra islamului. Massignon a fost un luptător neobosit în numele civilizaţiei

musulmane şi, aşa cum dovedesc numeroasele sale eseuri şi scrisori de după 1948, pentru susţinerea refugiaţilor palestinieni, pentru apărarea drepturilor musulmanilor arabi şi ale creştinilor din Palestina împotriva sionismului, împotriva a ceea ce, referitor la ceva spus de Ava Eban, el a numit în mod jignitor „colonialismul burghez" israelian[83]. Totuşi, cadrul în care s-a menţinut viziunea lui Massignon atribuia Orientul islamic unor vremuri în esenţă străvechi, iar Occidentul, modernităţii. Ca şi Robertson Smith, Massignon a considerat orientalul a fi nu un om modern, ci un semit ; această categorie reductivă are o mare autoritate asupra gîndirii sale. De exemplu, atunci cînd, în 1960, el şi Jacques Berque, colegul său de la Collège de France, au publicat un dialog despre „arabi" în revista „Esprit", s-a pierdut mult timp cu dezbaterea chestiunii dacă cel mai bun mod de a privi problemele arabilor contemporani era de a spune pur şi simplu, în cazul cel mai important, că conflictul arabo–israelian e cu adevărat o problemă *semitică*. Berque a încercat să obiecteze discret şi să-l îndrepte pe Massignon spre posibilitatea că, la fel ca restul lumii, arabii au trecut prin ceea ce el numea o „variaţie antropologică" : Massignon a refuzat noţiunea imediat[84]. Eforturile sale repetate de a înţelege şi de a relata conflictul din Palestina, în ciuda umanismului lor profund, nu au depăşit niciodată cu adevărat disputa dintre Isaac şi Ismael sau, în măsura în care era vorba de disputa sa cu Israelul, tensiunea dintre iudaism şi creştinism. Cînd oraşele şi satele arabe au fost capturate de sionişti, au fost jignite sensibilităţile religioase ale lui Massignon.

Europa, şi Franţa în special, au fost considerate realităţi *contemporane*. În parte datorită contactului său politic iniţial cu britanicii din timpul primului război mondial, Massignon a păstrat o aversiune profundă faţă de Anglia şi de politica engleză ; Lawrence şi genul său au reprezentat o politică prea complexă, căreia Massignon i s-a opus în tratativele sale cu Faisal. „Cu Faisal, încercam... să pătrund în sensul însuşi al tradiţiei sale." Britanicii păreau să reprezinte „expansiunea" în Orient, politica economică amorală şi o filosofie învechită cu influenţă politică[85]. Francezul era un tip mai modern, obligat să ia de la Orient ceea ce a pierdut ca spiritualitate, valori tradiţionale etc. Investiţia lui Massignon în această viziune a provenit, cred eu, din întreaga tradiţie a Orientului din secolul al XIX-lea ca terapeutică pentru Occident, o tradiţie schiţată anterior de Quinet. La Massignon, ea s-a alăturat unui sentiment al compasiunii creştine :

> În ceea ce-i priveşte pe orientali, ar fi trebuit să recurgem la acea ştiinţă a compansiunii, la acea „participare" chiar şi la construirea limbii lor şi

> a structurii lor mentale, la care trebuie cu adevărat să participăm : pentru că, în ultimă instanță, această știință atestă fie adevărurile ce sînt și ale noastre, fie adevărurile pe care le-am pierdut și trebuie să le recîștigăm. În sfîrșit, pentru că, într-un sens profund, tot ce există este bun într-un anumit fel, iar acei bieți oameni colonizați nu există doar pentru scopurile noastre, ci în sine și pentru sine [*en soi*][86].

Totuși, orientalul, *en soi*, era incapabil să se aprecieze sau să se înțeleagă pe sine. Parțial din cauza a ceea ce i-a făcut Europa, el și-a pierdut religia și filosofia ; musulmanii aveau „un gol imens" în ei ; erau aproape de anarhie și de sinucidere. A devenit atunci obligația Franței să se asocieze dorinței musulmanilor de a-și apăra cultura tradițională, conducerea vieții lor dinastice și patrimoniul de credincioși[87].

Nici un savant, nici măcar un Massignon, nu poate rezista presiunilor impuse de națiunea sa sau de tradiția științifică în care lucrează. Într-o bună parte din ceea ce a spus despre Orient și despre relația acestuia cu Occidentul, Massignon a părut să perfecționeze și totuși să repete ideile altor orientaliști francezi. Trebuie să acceptăm, cu toate acestea, că perfecționările, stilul personal, geniul individual, pot să înlocuiască, în final, constrîngerile politice care funcționează impersonal prin tradiție și prin ambianța națională. Chiar și așa, în cazul lui Massignon, mai trebuie să recunoaștem și că, într-o direcție, ideile sale despre Orient au rămas în totalitate tradiționale și orientaliste, în ciuda personalității și a excentricității lor remarcabile. După părerea lui, Orientul islamic este spiritual, semitic, tribal, radical monoteist, nearian : adjectivele amintesc de un catalog de descrieri antropologice de la finele secolului al XIX-lea. Experiențele relativ concrete ale războiului, colonialismului, imperialismului, opresiunii economice, iubirii, morții și schimburilor culturale par întotdeauna, în ochii lui Massignon, a fi filtrate prin lentile metafizice, în ultimă instanță dezumanizate : ei sînt semiți, europeni, orientali, occidentali, arieni etc. Categoriile i-au structurat lumea și au dat celor spuse de el un fel de sens profund, cel puțin în ochii lui. În cealaltă direcție, printre ideile individuale și extrem de detaliate din lumea științifică, el s-a plasat pe o poziție specială. A reconstruit și a apărat islamul împotriva Europei, de pe o parte, și împotriva propriei ortodoxii, pe de alta. Această intervenție – căci așa ceva a fost – în Orient ca animator și campion a simbolizat acceptarea deosebirii Orientului, ca și eforturile sale de a-l transforma în ceea ce dorea el, Massignon. Dorința de cunoaștere asupra Orientului și în numele acestuia e foarte puternică la Massignon. Al–

Hallaj al său reprezintă perfect o asemenea dorință. Importanța acordată lui al–Hallaj de către Massignon semnifică, în primul rînd, hotărîrea savantului de a promova o personalitate deasupra culturii ce-l susține și, în al doilea rînd, faptul că al–Hallaj a ajuns să reprezinte o provocare constantă, chiar iritantă, pentru creștinul occidental pentru care credința nu era (și probabil nu putea fi) sacrificiul de sine extrem, cum era pentru sufiți. În orice caz, al–Hallaj al lui Massignon a fost destinat literalmente să întruchipeze, să încarneze valorile stigmatizate, în esență, de principalul sistem doctrinar al islamului, un sistem pe care Massignon însuși l-a descris, mai ales pentru a-l ocoli cu al–Hallaj.

Totuși, nu trebuie să spunem imediat despre opera lui Massignon că a fost irațională sau că cea mai mare slăbiciune a sa a constat în faptul că a reprezentat greșit modul real în care un musulman „mediu" sau „obișnuit" adera la credință. Un distins savant musulman a susținut tocmai această ultimă poziție, deși argumetația sa nu a considerat că atitudinea lui Massignon e jignitoare[88]. Oricît de înclinat ai fi să accepți asemenea teze – căci, așa cum a încercat să demonstreze această carte, islamul *a fost* în mod fundamental greșit interpretat în Occident – problema adevărată este dacă, într-adevăr, poate exista o reprezentare reală a ceva sau dacă oricare reprezentare sau toate reprezentările, pentru că *sînt* reprezentări, sînt introduse mai întîi în limbă și apoi în cultură, instituții și în ambianța politică a celui ce face reprezentarea. Dacă a doua alternativă este cea corectă (așa cum cred eu), atunci trebuie să fim pregătiți să acceptăm faptul că o reprezentare este *eo ipso* amestecată, împletită, întrețesută cu multe alte lucruri în afară de „adevăr", care este el însuși o reprezentare. Aceasta trebuie să ne conducă, din punct de vedere metodologic, la a considera reprezentările (sau reprezentările greșite, distincția fiind, în cel mai bun caz, o problemă de grad) ca ocupînd un domeniu comun, definit pentru ele nu doar de către un subiect comun inerent, ci de către o istorie, o tradiție comune, un univers comun al discursului. În cadrul acestui domeniu, pe care nu îl poate crea un singur savant, dar pe care îl primește fiecare savant și în care își găsește apoi un loc, își aduce contribuția cercetătorul individual. Asemenea contribuții, chiar și pentru geniul excepțional, sînt strategii de redispunere a materialului în cadrul domeniului ; chiar și savantul ce descoperă un manuscris odată pierdut produce textul „găsit" într-un context deja pregătit pentru el, căci aceasta este semnificația reală a *găsirii* unui nou text. Astfel, fiecare contribuție individuală determină la început schimbări în cadrul domeniului și apoi promovează o nouă stabilitate, în același fel

cum pe o suprafață de teren unde se află douăzeci de busole, introducerea unei a douăzeci și una le va face pe toate celelalte să oscileze, apoi să se fixeze într-o nouă configurație adaptabilă.

Reprezentările orientalismului în cultura europeană ajung la ceea ce putem numi o consistență discursivă, ce nu are doar o istorie, ci și o prezență materială (sau instituțională). Așa cum am spus în legătură cu Renan, o asemenea consistență a fost o formă de practică culturală, un sistem de ocazii de a face declarații despre Orient. Ceea ce vreau să spun despre acest sistem nu este că el constituie o reprezentare greșită a unei esențe orientale – în care nu cred deloc – ci că funcționează așa cum funcționează de obicei reprezentările, într-un scop, conform unei tendințe, într-un cadru istoric intelectual și chiar economic specific. Cu alte cuvinte, reprezentările au scopuri, sînt eficiente mult timp, îndeplinesc una sau mai multe sarcini. Reprezentările sînt formații sau, așa cum a spus Roland Barthes despre toate operațiile limbajului, deformații. Orientul ca reprezentare în Europa este format – sau deformat – dintr-o sensibilitate tot mai specială față de o regiune geografică numită „Est". Specialiștii în problemele acestei regiuni își desfășoară activitatea legat de ea, ca să spunem așa, pentru că, în timp, profesiunea lor de orientaliști le cere să ofere societății lor imagini ale Orientului, cunoștințe despre acesta, analize. Și, în foarte mare măsură, orientalistul oferă societății sale reprezentări ale Orientului (a) ce poartă semnul lui distinctiv, (b) ce-i ilustrează concepția asupra a ceea ce Orientul poate sau trebuie să fie, (c) ce contestă intenționat viziunea altcuiva despre Orient, (d) care oferă discursului orientalist ceea ce, în acel moment, pare el a necesita mai mult, și (e) ce răspunde anumitor cerințe culturale, profesionale, naționale, politice și economice ale epocii. Va fi evident că, și dacă nu va fi niciodată absent, rolul cunoașterii pozitive e departe de absolut. Mai degrabă, „cunoașterea" – niciodată brută, nemediată sau pur și simplu obiectivă – este ceea ce cele cinci atribute ale reprezentării orientaliste enumerate mai sus *distribuie* sau redistribuie.

Privit astfel, Massignon este mai puțin un „geniu" mitizat și mai mult un fel de sistem pentru producerea anumitor tipuri de declarații, diseminate în marea masă a formațiilor discursive, care, împreună, formează arhiva sau materialul cultural al timpului său. Nu cred că îl dezumanizăm pe Massignon dacă recunoaștem acest lucru, nici nu-l reducem la condiția de a fi supus determinismului vulgar. Dimpotrivă, vom vedea, într-un anumit sens, cum o ființă umană avea, și era capabilă să dobîndească mai mult decît o capacitate culturală și productivă, cu o dimensiune

instituțională sau extraumană : spre aceasta trebuie cu siguranță să aspire ființa umană finită, dacă nu e să fie mulțumită cu simpla-i prezență de muritoare în timp și spațiu. Cînd Massignon a spus : „sîntem cu toții semiți", el indica în ce măsură ideile sale acopereau propria-i societate, arătînd în ce măsură ideile sale despre Orient puteau depăși împrejurările narative locale ale unui francez și ale societății franceze. Categoria de semit provenea din orientalismul lui Massignon, dar forța sa deriva din tendința de a se extinde în afara granițelor domeniului, într-o istorie și o antropologie mai largi, unde părea să aibă o anumită valabilitate și putere[89].

La cel puțin un nivel, formulările lui Massignon și reprezentările sale în privința Orientului au avut cu adevărat o influență directă, dacă nu o valabilitate necontestată, și anume în cadrul breslei orientaliștilor profesioniști. Așa cum am spus mai sus, recunoașterea de către Gibb a realizărilor lui Massignon constituie o conștientizare a faptului că Massignon trebuie tratat ca o alternativă la opera lui Gibb (adică prin implicație). Desigur, îi reproșez necrologului scris de Gibb lucruri ce se află acolo doar ca sugestii, nu ca declarații reale, dar sînt în mod evident importante dacă privim acum cariera lui Gibb însuși ca punînd în evidență prin contrast cariera lui Massignon. Eseul memorabil al lui Albert Hourani despre Gibb pentru Academia Britanică (la care m-am referit de mai multe ori) rezumă în mod admirabil cariera sa, ideile sale conducătoare și importanța operei sale : nu mă aflu în dezacord cu afirmațiile lui Hourani, în general. Totuși, ceva lipsește de acolo, deși acest gol este parțial umplut într-un articol mai puțin important despre Gibb, scris de William Polk, *Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History*[90]. Hourani are tendința să-l privească pe Gibb ca rezultat al unor contacte personale, influențe personale etc. ; în vreme ce Polk, care e mult mai puțin subtil în înțelegerea sa generală a lui Gibb decît Hourani, îl vede pe Gibb ca pe o culminare a unei tradiții academice anume, ceea ce – ca să folosim o expresie ce nu apare la Polk – putem numi consens sau paradigmă de cercetare academică.

Împrumutată în acest mod aproximativ de la Thomas Kuhn, ideea are o anumită relevanță pentru Gibb, care, așa cum ne amintește Hourani, a fost, în multe privințe, o personalitate profund instituțională. Tot ce a spus sau a făcut Gibb, de la începutul carierei sale la Londra pînă în anii de la Oxford și anii fructuoși ca director la Centrul Universității Harvard pentru Studii asupra Orientului Mijlociu, poartă marca inconfundabilă a unui spirit ce funcționează cu mare ușurință în cadrul instituțiilor

constituite. Massignon a fost iremediabil cel din exterior, Gibb cel din interior. În orice caz, amîndoi au atins culmea prestigiului şi a influenţei în orientalismul francez şi, respectiv, în cel anglo–american. Pentru Gibb, Orientul nu a reprezentat un loc pe care l-ai întîlnit direct ; a fost ceva despre care ai citit, ai studiat, ai scris, între graniţele societăţilor savante, ale universităţilor, ale conferinţelor de specialitate. Ca şi Massignon, Gibb s-a mîndrit cu prietenii cu musulmanii, dar ele păreau a fi fost – ca şi cele ale lui Lane – prietenii utile, nu determinante. În consecinţă, Gibb este o figură dinastică în cadrul academic al orientalismului britanic (şi apoi american), un savant a cărui operă a demonstrat în mod conştient tendinţele naţionale ale unei tradiţii academice, apărute în universităţi, guverne şi fundaţii de cercetare.

Un indiciu al acestui lucru este faptul că, în anii de maturitate, Gibb avea să vorbească şi să scrie adesea pentru organizaţii politice. În 1951, de exemplu, el a publicat un eseu într-o carte intitulată semnificativ *The Near East and the Great Powers*, unde a încercat să explice necesitatea unei extinderi a studiilor orientale în programele anglo–americane :

> ... întreaga situaţie a ţărilor occidentale faţă de ţările din Asia şi din Africa s-a schimbat. Nu ne mai putem baza pe acel factor de prestigiu ce părea a juca un rol important în gîndirea antebelică, nici nu mai putem aştepta ca popoarele din Asia şi Africa sau Europa de Est să vină la noi şi să înveţe de la noi, în timp ce noi nu facem nimic. Trebuie să învăţăm despre ei astfel încît să învăţăm să lucrăm cu ei într-o relaţie mai apropiată de termenii de mutualitate[91].

Termenii acestei noi relaţii au fost descrişi mai tîrziu în *Area Studies Reconsidered*. Studiile orientale aveau să fie gîndite nu atît ca activităţi savante, cît ca instrumente de politică naţională în privinţa naţiunilor recent independente şi posibil needucabile din lumea postcolonială. Înarmat cu o conştiinţă reorientată a importanţei sale pentru comunitatea atlantică de naţiuni, orientalistul avea să fie consilierul politicienilor, al oamenilor de afaceri, al unei noi generaţii de savanţi.

Ce a contat cel mai mult în viziunea ulterioară a lui Gibb nu a fost activitatea pozitivă de savant a orientalistului (de exemplu, genul de savant care a fost Gibb în tinereţe, cînd a studiat invaziile musulmane din Asia Centrală), ci adaptabilitatea sa pentru utilizare în lumea publică. Hourani a exprimat foarte bine acest lucru :

> ... i-a devenit clar [lui Gibb] că guvernele şi elitele moderne acţionau ignorînd sau respingînd propriile tradiţii ale vieţii sociale şi ale moralităţii şi că eşecurile lor proveneau din asta. De aici înainte, principalele sale eforturi au fost dedicate clarificării, prin studierea atentă a trecutului, a naturii specifice a societăţii musulmane, a credinţelor şi a culturii ce se aflau în miezul ei. El a avut tendinţa de a privi chiar şi această problemă, la început, mai ales în termeni politici[92].

Totuşi, viziunea aceasta nu ar fi fost posibilă fără o pregătire riguroasă în opera de început a lui Gibb, unde trebuie să încercăm, mai întîi, să-i înţelegem ideile. Printre primele influenţe ale lui Gibb se numără Duncan Macdonald, din a cărui operă Gibb a preluat clar ideea că islamul este un sistem coerent de viaţă, un sistem care a ajuns coerent nu atît datorită oamenilor care au dus acea viaţă, cît datorită unui sistem doctrinar, unei metode de practică religioasă, unei idei de ordine, la care au participat toţi musulmanii. Între oameni şi „islam" a existat, în mod evident, un contact dinamic inferior, totuşi ceea ce a contat pentru studentul occidental a fost puterea islamului care intervine pentru a face inteligibile experienţele poporului islamic, şi nu invers.

La Macdonald, şi deci la Gibb, dificultăţile epistemologice şi metodologice ale „islamului" ca obiect (despre care se pot face declaraţii ample, extrem de generale) nu sînt abordate niciodată. Macdonald credea că în islam se puteau percepe aspecte şi mai abstracte, ca mentalitatea orientală. Întregul capitol de început al celei mai însemnate cărţi scrise de el (a cărei importanţă nu poate fi minimalizată de Gibb), *The Religious Attitude and Life in Islam*, este o antologie de declaraţii nediscutabile despre spiritul estic sau oriental. El începe prin a spune : „este clar, cred eu, şi se acceptă faptul că ideea de Nevăzut e mult mai imediată şi mai reală pentru oriental decît pentru popoarele occidentale". „Marile elemente modificatoare ce par, din cînd în cînd, aproape să răstoarne legea generală" nu o răstoarnă, cum nu răstoarnă nici celelalte legi la fel de generale ce guvernează spiritul oriental. „Diferenţa esenţială din spiritul oriental nu este credulitatea în ceea ce priveşte lucrurile nevăzute, ci incapacitatea de a construi un sistem pentru lucrurile văzute." Un alt aspect al acestei dificultăţi – pe care Gibb avea să-l acuze pentru absenţa formei în literatura arabă şi pentru viziunea esenţialmente atomistă a musulmanului asupra realităţii – este „că diferenţa, la oriental, nu e, în principal, religiozitatea, ci absenţa sensului legii. Pentru el, nu există o

ordine de neclintit a naturii". Macdonald nu spune dacă un asemenea „fapt" pare a nu justifica realizările extraordinare ale ştiinţei islamice, pe care se bazează o mare parte din ştiinţa occidentală modernă. El îşi continuă catalogul : „Este evident că, la oriental, e posibil orice. Supranaturalul se află atît de aproape, încît îl poate atinge în orice clipă". Că o *ocazie* – adică apariţia istorică şi geografică a monoteismului în Orient – devine, în argumentaţia lui Macdonald, o întreagă teorie a diferenţei între Est şi Vest semnifică gradul de intensitate în care „orientalismul" l-a angajat pe Macdonald. Iată rezumatul său :

> *Incapacitatea*, deci, de a privi viaţa cu fermitate şi de a o privi ca întreg, de a înţelege că o teorie a vieţii trebuie să acopere toate faptele, şi *predispoziţia* de a fi obsedat de o singură idee şi insensibil la orice altceva – aici se află, cred eu, diferenţa între Est şi Vest[93].

Nimic din toate acestea nu este, desigur, deosebit de nou. De la Schlegel la Renan, de la Robertson Smith la T. E. Lawrence, asemenea idei sînt repetate mereu şi mereu. Ele reprezintă o decizie în legătură cu Orientul, în nici un caz un fapt din natură. Oricine şi-a ales, ca Macdonald şi Gibb, în mod conştient, o profesiune numită orientalism, a procedat astfel pe baza unei hotărîri : că Orientul era Orient, că era diferit etc. Elaborările, perfecţionările, definirile ulterioare ale domeniului susţin şi prelungesc, de aceea, hotărîrea de a delimita Orientul. Nu există nici o ironie sesizabilă în ideea lui Macdonald (sau a lui Gibb) despre predispoziţia orientalului de a fi obsedat de o singură idee ; nimeni nu pare în stare să recunoască măsura predispoziţiei *orientalismului* de a fi obsedat de ideea unică a diferenţei orientale. Şi nimeni nu e preocupat de folosirea unor denumiri generale precum „islam" sau „Orient" ca substantive proprii, cu adjective ataşate şi cu verbe înşiruite la nesfîrşit, de parcă s-ar referi la persoane şi nu la idei platoniciene.

Nu este accidental, deci, că tema principală a lui Gibb, în aproape tot ce a scris despre islam şi despre arabi, a fost tensiunea între „islam", ca un fapt oriental transcendent, de neînfrînt, şi realităţile experienţei umane de zi cu zi. Investiţia sa ca savant şi creştin credincios a fost în „islam", nu atît în complicaţiile relativ neînsemnate (pentru el), introduse în islam de naţionalism, de lupta de clasă, de experienţele individualizante ale iubirii, mîniei sau muncii. Caracterul ruinător al acestei investiţii nu e nicăieri mai evident decît în *Whither Islam?*, un volum editat de Gibb, care a scris şi eseul titular, în 1932. (Lucrarea include şi un articol impre-

sionant despre islamul nord–african de Massignon.) Sarcina lui Gibb, aşa cum a văzut-o el, a fost să aprecieze islamul, situaţia sa actuală, posibila sa evoluţie viitoare. Într-o asemenea sarcină, regiunile individuale şi vizibil diferite ale lumii islamice aveau să fie nu negări ale unităţii islamului, ci exemple ale sale. Gibb însuşi a propus o definiţie introductivă a islamului ; apoi, în eseul de încheiere, el a încercat să se pronunţe în privinţa prezentului şi a viitorului său real. Ca şi Macdonald, Gibb pare în totalitate mulţumit de ideea unui Est monolitic, ale cărui împrejurări existenţiale nu pot fi reduse uşor la rasă sau la teoria rasială ; negînd cu hotărîre valoarea generalizării rasiale, Gibb se ridică deasupra a ceea ce a fost cel mai condamnabil la generaţiile anterioare de orientalişti. Gibb are o viziune corespunzător de generoasă şi de simpatetică a universalismului şi a toleranţei islamului, care lasă diversele comunităţi etnice şi religioase să coexiste paşnic şi democratic în imperiul său. Există o notă de profeţie sumbră în semnalarea sioniştilor şi a creştinilor maroniţi ca fiind singurele comunităţi etnice din lumea islamică incapabile să accepte coexistenţa[94].

Dar esenţa argumentării lui Gibb este că islamul, poate pentru că reprezintă, în final, preocuparea exclusivă a orientalului nu faţă de natură, ci faţă de Nevăzut, are o întîietate fundamentală asupra întregii vieţi din Orientul islamic şi o domină. Pentru Gibb, islamul *este* ortodoxie islamică, *este* comunitatea de credincioşi, *este* viaţă, unitate, inteligibilitate, valori. *Este* şi lege şi ordine, în ciuda tulburărilor dezagreabile produse de adepţii *jihad*-ului şi de agitatorii comunişti. În fiecare pagină scrisă de Gibb în *Whither Islam?*, aflăm că noile bănci comerciale din Egipt şi din Siria sînt realităţi ale islamului sau iniţiative islamice ; şcolile şi rata crescîndă a alfabetizării sînt şi ele realităţi islamice, la fel ca jurnalismul, occidentalizarea şi societăţile intelectuale. Niciodată Gibb nu vorbeşte despre colonialismul european, atunci cînd discută despre apariţia naţionalismului şi a „otrăvurilor" sale. Faptul că istoria islamului modern poate fi mai inteligibilă datorită rezistenţei sale politice şi nepolitice în faţa colonialismului nu-i trece niciodată prin minte lui Gibb, tot la fel cum i se pare irelevant, în final, să observe dacă guvernele „islamice" despre care discută sînt republicane, feudale sau monarhice.

„Islamul" este, pentru Gibb, un fel de suprastructură pusă în pericol atît de politică (naţionalism, agitaţie comunistă, occidentalizare), cît şi de primejdioasele încercări musulmane de a zdruncina suveranitatea sa intelectuală. În pasajul ce urmează, este de remarcat cum cuvîntul *religie* şi cuvintele înrudite colorează tonul scrierii lui Gibb, astfel încît simţim

o supărare decentă față de presiunile concrete îndreptate împotriva „islamului" :

> Islamul, ca religie, și-a pierdut ceva din forță, dar islamul ca arbitru al vieții sociale [în lumea modernă] este detronat ; alături de el și deasupra lui, există noi forțe ce-și exercită o autoritate aflată uneori în contradicție cu tradițiile și prescripțiile sale sociale, dar care totuși își croiește drum în ciuda lor. Ca să exprimăm lucrurile cît mai simplu, iată ce s-a întîmplat. Pînă recent, cetățeanul și țăranul musulman obișnuit nu avea interese sau funcții politice, și nici un fel de literatură accesibilă, cu excepția celei religioase, nu a avut festivaluri, și nici un fel de viață comunitară, cu excepția celei legate de religie, nu a văzut decît foarte puțin sau deloc din lumea exterioară și doar prin prisma religiei. *Pentru el, în consecință, religia însemna totul.* Acum, totuși, mai mult în țările avansate, interesele sale s-au extins și activitățile sale nu se mai limitează la religie. I s-au impus atenției chestiuni politice, citește sau i se citesc o mulțime de articole cu teme de tot felul ce nu au de a face cu religia și în care punctul de vedere religios poate să nu fie discutat deloc, iar verdictul poate fi obligat să se bazeze pe principii diferite... [Sublinierile noastre][95]

După cum se recunoaște, imaginea e puțin mai greu de văzut, deoarece, spre deosebire de oricare altă religie, *islamul este sau înseamnă totul.* Ca descriere a unui fenomen uman, hiperbola este, cred eu, unică pentru orientalism. Viața însăși – politica, literatura, energia, activitatea, dezvoltarea – reprezintă un amestec nedorit în această totalitate orientală inimaginabilă (pentru un occidental). Totuși, ca „un complement și o contrabalansare a civilizației europene", islamul, în forma sa modernă, e totuși un obiect util : aceasta este esența propunerii lui Gibb legate de islamul modern. Căci, „în cel mai larg aspect al istoriei, ce se întîmplă acum între Europa și islam este reintegrarea civilizației occidentale, scindată în mod artificial în Renaștere și reafirmîndu-și acum unitatea cu o forță copleșitoare"[96].

Spre deosebire de Massignon, care nu a făcut nici un efort să-și mascheze speculațiile metafizice, Gibb a lansat observații precum acestea, de parcă erau cunoștințe obiective (o categorie ce el considera că lipsește de la Massignon). Totuși, conform aproape oricăror standarde, majoritatea lucrărilor generale ale lui Gibb despre islam *sînt* metafizice, nu doar pentru că el folosește abstracții precum „islam" de parcă ar avea un înțeles

clar şi distinct, ci şi pentru că pur şi simplu nu e niciodată clar unde, în timp şi spaţiu concret, are loc „islamul" lui Gibb. Dacă, pe de o parte, urmîndu-l pe Macdonald, el pune islamul definitiv în afara Occidentului, pe de altă parte, în multe din lucrările sale, îl găsim „reintegrîndu-l" în Occident. În 1955, el a clarificat puţin această chestiune a locului islamului în afara sau în interiorul Occidentului : Vestul a luat de la islam doar acele elemente neştiinţifice pe care le-a derivat iniţial de la Vest, în vreme ce, împrumutînd multe de la ştiinţa islamică, Vestul urma pur şi simplu legea ce făcea „ştiinţele naturii şi tehnologia... transmisibile la nesfîrşit"[97]. Rezultatul clar este că islamul devine, în „artă, estetică, filosofie şi gîndirea religioasă", un fenomen de rangul doi (deoarece acestea proveneau din Vest) şi, în privinţa ştiinţei şi a tehnologiei, un simplu pasaj pentru elemente ce nu sînt *sui generis* islamice.

Semnificaţia a ceea ce reprezintă islamul în gîndirea lui Gibb trebuie găsită *în* aceste constrîngeri metafizice şi, într-adevăr, cele două importante lucrări ale sale din anii 1940, *Modern Trends in Islam* şi *Mohammedanism : An Historical Survey*, detaliază problemele în mod considerabil. În ambele cărţi, Gibb se străduieşte să discute criza actuală din islam, opunînd fiinţa sa inerentă, esenţială, încercărilor moderne de a o modifica. Am menţionat deja ostilitatea lui Gibb faţă de curentele modernizatoare din islam şi devotamentul său încăpăţînat faţă de ortodoxia islamică. Acum este timpul să menţionăm preferinţa lui Gibb pentru cuvîntul *mahomedanism* în loc de *islam* (deoarece el spune că islamul se bazează cu adevărat pe ideea de succesiune apostolică ce culminează cu Mohammed) şi afirmaţia lui că principala ştiinţă islamică este dreptul, care a înlocuit grabnic teologia. Lucrul curios legat de aceste declaraţii este că ele reprezintă aprecieri despre islam nu pe baza unor dovezi interne islamului, ci mai degrabă pe baza unei logici aflate în mod deliberat în afara sa. Nici un musulman nu şi-ar spune mahomedan şi nici nu ar resimţi neapărat, din cîte se ştie, importanţa dreptului faţă de teologie. Dar ce face Gibb este să se situeze, ca savant, în cadrul unor contradicţii pe care le recunoaşte el însuşi, într-un punct în „islam" unde „există o anumită neconcordanţă neexprimată între procesul formal exterior şi realităţile interne"[98].

Orientalistul consideră, deci, că sarcina sa este de a exprima neconcordanţa şi, în consecinţă, de a spune adevărul despre islam, pe care, prin definiţie – deoarece contradicţiile sale îi inhibă puterea de înţelegere de sine – nu îl poate exprima. Majoritatea declaraţiilor generale ale lui Gibb despre islam oferă islamului concepte pe care religia sau cultura, din nou

prin definiția *lui Gibb*, nu le pot înțelege : „Filosofia orientală nu a apreciat niciodată ideea fundamentală de dreptate din filosofia greacă". Societățile orientale, „spre deosebire de majoritatea societăților occidentale, [s-]au dedicat în general construirii unor organizații sociale stabile [mai mult decît] construirii unor sisteme ideale de gîndire filosofică". Principala slăbiciune internă a islamului o constituie „ruperea legăturii între ordinele religioase și clasele musulmane superioare și de mijloc"[99]. Dar Gibb este conștient și că islamul nu a rămas niciodată izolat de restul lumii și, de aceea, trebuie să se mențină într-o serie de neconcordanțe externe, de insuficiențe și disjuncții între sine și lume. Astfel, el spune că islamul modern e rezultatul unei religii clasice care vine în contact disincronic cu ideile occidentale romantice. Ca reacție la acest atac, islamul a dezvoltat o școală de moderniști, ale căror idei revelează peste tot lipsa de speranță, idei nepotrivite cu lumea modernă : mahdism*, naționalism, un califat revigorat. Totuși, reacția conservatoare față de modernism nu e mai puțin nepotrivită cu modernitatea, întrucît a produs un fel de luddism persistent. Ei, bine, ne întrebăm, ce este islamul pînă la urmă, dacă nu-și poate învinge neconcordanțele interne, nici trata în mod satisfăcător mediul extern? Răspunsul poate fi căutat în următorul pasaj extrem de important din *Modern Trends* :

> Islamul este o religie vie și vitală, ce atrage inimile, mințile și conștiințele a zeci și sute de mii de oameni, stabilindu-le un standard prin care să trăiască o viață cinstită, cumpătată, cu teamă de dumnezeu. Nu islamul este cel încremenit, ci formulările sale ortodoxe, teologia sa sistematică, apologetica sa socială. Aici se află neconcordanța, aici se resimte nemulțumirea la o mare parte din adepții săi cei mai educați și mai inteligenți, aici e cel mai vizibil pericolul pentru viitor. Nici o religie nu poate rezista, în ultimă instanță, dezintegrării, dacă există o prăpastie veșnică între solicitările impuse voinței și apelul la intelectul adepților. Faptul că, pentru marea majoritate a musulmanilor, problema neconcordanței nu s-a pus încă justifică refuzul ulemalei de a se avînta să accepte măsurile pripite prescrise de moderniști ; dar răspîndirea modernismului reprezintă un avertisment că re-formularea nu poate fi amînată la nesfîrșit. Încercînd să determine originile și cauzele acestei încremeniri a formulelor islamului, mai putem descoperi și o soluție pentru a răspunde la întrebarea pusă de moderniști, dar încă nerezolvată de ei, și anume cum se pot re-formula principiile fundamentale ale islamului fără a le afecta elementele esențiale[100].

* de la Mahdi – la musulmani, numele unui mult așteptat conducător spiritual și temporal, menit să aducă domnia dreptății în lume (n. trad.).

Ultima parte a acestui pasaj este destul de familiară : ea sugerează capacitatea orientalistă tradițională de a reconstrui și de a reformula Orientul, dată fiind incapacitatea Orientului de a face singur acest lucru. În parte, deci, islamul lui Gibb există *înaintea* islamului așa cum e practicat, studiat sau predicat în Orient. Totuși, acest islam posibil nu e pură ficțiune orientalistă, născut din ideile lui Gibb : el se bazează pe un „islam" care – pentru că nu poate exista cu adevărat – *apelează* la o întreagă comunitate de credincioși. Motivul pentru care „islamul" poate exista în formulări orientaliste mai mult sau mai puțin noi constă în faptul că, în Orient, islamul este uzurpat și deformat prin limbajul clerului său, ale cărui pretenții se adresează spiritului comunității. Atîta timp cît nu se exprimă în apelul său, islamul se află în siguranță ; în clipa cînd clerul reformator își preia rolul (legitim) de a reformula islamul pentru a-l face apt să intre în modernitate, încep problemele. Iar problemele constau, desigur, în neconcordanță.

Neconcordanța, în opera lui Gibb, identifică ceva mult mai semnificativ decît o presupusă dificultate intelectuală din cadrul islamului. Identifică, după părerea mea, tocmai privilegiul, tocmai terenul pe care se plasează orientalistul ca să scrie despre islam, ca să elaboreze legi pentru islam și să-l reformuleze. Departe de a fi o descoperire întîmplătoare a lui Gibb, neconcordanța este calea epistemologică de acces către subiectul său și, în consecință, platforma de observație de unde, în toate scrierile sale și în toate funcțiile influente pe care le-a ocupat, a putut analiza islamul. Între apelul neexprimat al islamului la o comunitate monolitică de credincioși ortodocși și o întreagă exprimare pur verbală a islamului de către grupuri derutate de activiști politici, de clerici disperați și de reformatori oportuniști, iată unde se afla Gibb, unde scria și reformula. Scrierile sale spuneau fie ceea ce nu putea spune islamul, fie ceea ce clericii săi nu voiau să spună. Ceea ce a scris Gibb a fost, într-un anumit sens, din punct de vedere temporal, înaintea islamului, prin faptul că a acceptat ideea că, într-un anumit moment din viitor, islamul va fi în stare să spună ceea ce nu poate spune acum. Într-un alt sens important, totuși, scrierile lui Gibb despre islam au antedatat religia ca un corpus coerent de credințe „vii", deoarece scrierile sale au putut lua în stăpînire „islamul" ca pe un apel neexprimat făcut musulmanilor *înaintea* transformării credinței lor în subiect de dispută, de practică sau de dezbatere laică.

Contradicția din opera lui Gibb – căci este o contradicție să vorbești despre „islam" ca nefiind nici ceea ce, de fapt, spun adepții săi clerici că este, nici ceea ce ar spune, dacă ar putea, adepții săi laici despre el – e

pusă cumva în umbră de atitudinea metafizică ce-i guvernează opera, guvernînd şi întreaga istorie a orientalismului modern pe care a moştenit-o prin intermediul unor mentori ca Macdonald. Orientul şi islamul au un fel de statut extrareal, redus din punct de vedere metodologic, care îi face inaccesibili oricui, cu excepţia expertului occidental. De la începutul speculaţiilor occidentale despre Orient, singurul lucru ce nu a putut să-l facă Orientul a fost să se reprezinte pe sine. Dovezile privind Orientul au fost credibile doar după ce au trecut prin focul purificator al lucrărilor orientalistului, care le-a asigurat şi trăinicia. Opera lui Gibb tratează islamul (sau mahomedanismul) *aşa cum este el* şi *aşa cum ar putea fi*. Din punct de vedere metafizic – şi doar metafizic – esenţa şi potenţialul devin una. Doar o atitudine metafizică putea produce eseuri ale lui Gibb atît de celebre precum *The Structure of Religious Thought in Islam* sau *An Interpretation of Islamic History* fără a fi tulburată de distincţia între cunoaşterea obiectivă şi cea subiectivă din critica făcută de Gibb la adresa lui Massignon[101]. Declaraţiile despre „islam" dovedesc o încredere şi o seninătate cu adevărat grandioase. Nu există nici o neconcordanţă, nici o discontinuitate între pagina lui Gibb şi fenomenul pe care îl descrie, pentru că fiecare, după părerea lui Gibb însuşi, e, în ultimă instanţă, reductibilă la cealaltă. Ca atare, „islamul" şi descrierea făcută acestuia de către Gibb au o claritate calmă, discursivă, al cărei element comun este pagina organizată a savantului englez.

Atribui o mare semnificaţie aspectului paginii orientalistului ca obiect tipărit şi modelului destinat acesteia. Am vorbit în cartea de faţă despre enciclopedia alfabetică a lui d'Herbelot, despre filele gigantice din *Description de l'Égypte*, despre caietul de însemnări tip laborator–muzeu al lui Renan, despre elipsele şi episoadele scurte din *Modern Egyptians* de Lane, despre extrasele antologice ale lui Sacy etc. Aceste pagini sînt însemne ale unui Orient şi ale unui orientalist, *prezentate* cititorului. Există o ordine în aceste pagini prin care cititorul înţelege nu doar „Orientul", ci şi pe orientalist, ca interpret, expozant, personalitate, mediator, expert reprezentativ (şi reprezentant). Într-un mod remarcabil, Gibb şi Massignon au produs pagini ce recapitulează istoria scrierilor orientaliste din Vest, aşa cum a fost întruchipată acea istorie într-un stil generic şi topografic variat, redus în final la o uniformitate ştiinţifică, monografică. Tipul oriental, excesul oriental, unitatea lexicografică orientală, seria orientală, exemplul oriental, toate acestea au fost subordonate, la Gibb şi Massignon, autorităţii prozei lineare a analizei discursive, prezentate în eseu, articol, carte ştiinţifică. În vremea

lor, de la sfîrşitul primului război mondial pînă la începutul anilor 1960, au fost radical transformate trei genuri principale de scrieri orientaliste : enciclopedia, antologia, relatarea personală. Autoritatea lor a fost redistribuită sau dispersată sau disipată : unui comitet de experţi (*The Encyclopedia of Islam, The Cambridge History of Islam*), unor clase inferioare de specialişti (instruire elementară în materie de limbă, care pregăteşte nu doar pentru diplomaţie, cum a fost cazul lui Sacy cu *Chrestomathie*, ci şi pentru studiul sociologiei, al economiei sau al istoriei), tărîmului revelaţiei senzaţionale (ce are mai mult de a face cu personalităţile şi guvernele – Lawrence este exemplul evident – decît cu cunoştinţele). Gibb cu proza lui discret neglijentă, dar profund secvenţială, Massignon cu flerul unui artist pentru care nici o referinţă nu e prea extravagantă atîta timp cît e guvernată de un talent interpretativ ieşit din comun – cei doi savanţi au dus autoritatea esenţial *ecumenică* a orientalismului cît s-a putut de departe. După ei, noua realitate – noul stil specializat – a fost, în general, anglo–american şi, în particular, a fost limbajul ştiinţelor sociale americane. Aici, vechiul orientalism s-a scindat în multe părţi ; totuşi, ele toate au mai servit dogmelor orientaliste tradiţionale.

IV

ULTIMA FAZĂ

Începînd cu al doilea război mondial şi îndeosebi după fiecare dintre războaiele arabo–israeliene, musulmanul arab a devenit un personaj al culturii populare americane, în vreme ce în lumea academică, în cea politică şi în cea a afacerilor se acordă mare atenţie arabilor. Aceasta înseamnă o schimbare majoră în configuraţia internaţională de forţe. Franţa şi Marea Britanie nu mai ocupă locul central în politica lumii ; imperiul american le-a înlocuit. O vastă reţea de interese leagă acum toate părţile fostei lumi coloniale de Statele Unite, tot la fel cum proliferarea subdomeniilor academice divide (şi totuşi leagă între ele) toate fostele discipline filologice europene, cum este orientalismul. Specialistul în studii zonale, cum se numeşte acum, deţine competenţă regională, care e pusă în slujba guvernului sau a afacerilor sau a ambelor. Vastele cunoştinţe cvasiregionale, păstrate în analele orientalismului european

modern – aşa cum le-a înregistrat Jules Mohl, de exemplu, în jurnalul din secolul al XIX-lea al acestui domeniu – au fost divizate şi au luat forme noi. O mare varietate de reprezentări hibride ale Orientului împînzesc acum cultura. Japonia, Indochina, China, India, Pakistan : reprezentările lor au avut şi continuă să aibă serioase repercusiuni, iar problema lor este dezbătută în multe locuri, din motive evidente. Islamul şi arabii îşi au, de asemenea, propriile reprezentări şi ne vom ocupa de ele aici, aşa cum apar în acea continuitate fragmentară – şi totuşi puternic coerentă din punct de vedere ideologic – mult mai rar discutată, în care, în Statele Unite, s-a dispersat orientalismul european tradiţional.

1. *Imagini populare şi reprezentări ale ştiinţelor sociale.* Iată cîteva exemple ale felului cum e reprezentat arabul adesea în zilele noastre. De remarcat cît de rapid pare a se adapta „arabul" la transformările şi simplificările – toate de un tip pur şi simplu tendenţios – pe care e obligat continuu să le suporte. Costumul pentru întîlnirea de zece ani de la Princeton din 1967 a fost conceput înainte de războiul din iunie. Motivul – căci ar fi greşit să descriem costumul ca fiind mai mult decît în mod grosolan sugestiv – urma să fie arab : robă, maramă, sandale. Imediat după război, cînd a devenit clar că motivul arab era stînjenitor, s-a hotărît o schimbare în planurile întîlnirii. Purtînd costumul aşa cum a fost conceput iniţial, clasa urma acum să meargă în procesiune, cu mîinile deasupra capului, în semn de jalnică înfrîngere. Asta devenise arabul. De la un stereotip vag schiţat, ca nomad călare pe cămilă, la o caricatură acceptată, ca întruchipare a incompetenţei şi înfrîngerii facile : aceasta era importanţa acordată arabului.

Totuşi, după războiul din 1973, arabul a părut pretutindeni mai ameninţător. Caricaturile ce prezentau un şeic arab stînd în spatele unei pompe de benzină au început să apară foarte des. Aceşti arabi erau oricum clar „semiţi" : nasurile lor coroiate, mustaţa, căutătura lor piezişă, răutăcioasă, aminteau (unei populaţii majoritar nesemitice) că „semiţii" se aflau la baza tuturor necazurilor „noastre", care, în acest caz, erau legate în principal de criza de benzină. Transferarea unei ostilităţi antisemite populare de la o ţintă evreiască la una arabă s-a făcut pe nesimţite, figura fiind, în esenţă, aceeaşi.

Astfel, dacă arabului i se acordă suficientă atenţie, este ca valoare negativă. Se consideră că el tulbură existenţa Israelului şi a Occidentului sau, într-o altă viziune, că reprezintă un obstacol surmontabil în calea creării Israelului din 1948. În măsura în care acest arab are o istorie,

ea face parte din istoria ce i s-a dat (sau i s-a luat, diferența e aproape insesizabilă) de către tradiția orientalistă, iar mai tîrziu de către cea sionistă. Palestina e considerată – de Lamartine și de primii sioniști – ca un deșert ce așteaptă să dea în floare ; se presupunea că locuitorii pe care îi avea erau nomazi fără importanță, ce nu emiteau nici o pretenție asupra teritoriului și deci erau lipsiți de o realitate culturală sau națională. Astfel, arabul e privit acum ca o umbră care-l urmărește pe evreu. În acea umbră – pentru că arabii și evreii sînt semiți orientali – poate fi investit orice fel de neîncredere tradițională, latentă, resimțită de occidental față de oriental. Căci evreul din Europa prenazistă s-a scindat : ce avem acum este un erou evreu, provenit dintr-un cult reconstruit al orientalistului–aventurier–inițiator (Burton, Lane, Renan) și umbra sa insinuantă, misterios de înfricoșătoare, orientalul arab. Izolat de toate, cu excepția trecutului creat pentru el de polemica orientalistă, arabul este încătușat într-un destin care-l leagă de și-l condamnă la o serie de reacții pedepsite periodic de ceea ce Barbara Tuchman desemnează printr-un nume teologic : „sabia iute și teribilă a lui Israel".

Pe lîngă faptul că este antisionist, arabul e și furnizor de petrol. Aceasta este o altă caracteristică negativă, deoarece majoritatea aprecierilor despre petrolul arab echivalează boicotul petrolului din 1973–1974 (care, în principal, a avantajat companiile petroliere occidentale și o mică elită arabă conducătoare) cu absența oricărei îndreptățiri morale a arabilor de a deține asemenea rezerve imense de petrol. Fără obișnuitele eufemisme, întrebarea care se pune cel mai des este de ce oameni precum arabii au dreptul să țină lumea dezvoltată (liberă, democrată, morală) sub amenințare. Din asemenea întrebări provine sugestia frecventă ca infanteria marină să invadeze cîmpurile petroliere arabe.

În filme și la televiziune, arabul e asociat fie cu desfrîul, fie cu necinstea sîngeroasă. Apare ca un degenerat cu apetit sexual exagerat, capabil, e adevărat, de intrigi viclene și inteligente, dar în esență sadic, perfid, josnic. Negustor de sclavi, călăuză pe cămilă în deșert, zaraf, escroc pitoresc : acestea sînt c[ ]resc : acestea sînt cîtarabi în cinematografie. Conducătorul arab (de hoți, de pirați, de răsculați „băștinași") poate fi văzut adesea rînjind la eroul occidental capturat și la fata blondă (amîndoi extrem de normali) : „Oamenii mei o să vă ucidă, dar le place să se distreze mai întîi". Se uită chiorîș în timp ce vorbește : aceasta este o degenerare curentă a șeicului lui Valentino. În jurnalele de actualități sau în fotografii, arabii sînt întotdeauna în număr mare. Fără individualitate, fără caracteristici sau experiențe personale. Majoritatea imaginilor

reprezintă furia şi mizeria maselor sau gesturi iraţionale (de aceea iremediabil excentrice). La pîndă în spatele tuturor acestor imagini se află ameninţarea *jihad*-ului. Consecinţa este teama că musulmanii (sau arabii) vor pune stăpînire pe lume.

Se publică în mod regulat cărţi şi articole despre islam şi arabi, care nu prezintă absolut nici o schimbare faţă de polemica antiislamică virulentă din Evul Mediu şi din Renaştere. Despre nici un alt grup etnic sau religios nu este adevărat că nu se poate scrie sau spune aproape orice fără provocare sau ezitare. Îndrumătorul de curs din 1975 publicat de studenţii de la Columbia College spunea despre cursul de arabă că fiecare al doilea cuvînt din limbă are de a face cu violenţa şi că spiritul arab aşa cum e „reflectat" în limbă e întotdeauna preţios. Un articol recent al lui Emmett Tyrrell din revista „Harper's" a fost şi mai defăimător şi rasist, susţinînd că arabii sînt în principal criminali şi că violenţa şi duplicitatea se află în genele arabilor[102]. Un studiu intitulat *The Arabs in American Textbooks* oferă cele mai uluitoare dezinformări sau mai degrabă cele mai dure reprezentări ale unui grup etnic–religios. O carte afirmă că „puţini oameni din această zonă [arabă] ştiu că există un mod de viaţă mai bun" şi continuă cu întrebarea dezarmantă : „Ce îi uneşte pe oamenii din Orientul Mijlociu?" Răspunsul, care se dă fără ezitare, este : „Ultima legătură e ostilitatea – ura – arabilor faţă de evrei şi faţă de naţiunea israeliană". Alături de aceste afirmaţii despre islam, în altă carte se spune : „Religia musulmană, numită islam, a început în secolul al VII-lea. A fost iniţiată de un comerciant bogat din Arabia, pe nume Mohammed. El pretindea că este profet. Şi-a găsit adepţi printre arabi. Le-a spus că au fost aleşi să conducă lumea". Această informaţie e urmată de alta, la fel de exactă : „La scurtă vreme după moartea lui Mohammed, învăţătura sa a fost înregistrată într-o carte numită Coran, care a devenit cartea sfîntă a islamului"[103].

Aceste idei nefundamentate sînt susţinute şi nu contrazise de cercetătorii a căror sarcină este studierea Orientului Apropiat arab. (Merită să notăm în trecere că evenimentul de la Princeton la care m-am referit mai sus a avut loc într-o universitate ce se mîndreşte cu facultatea de studii asupra Orientului Apropiat, fondată în 1927, cea mai veche facultate de acest fel din ţară.) Să considerăm ca exemplu raportul scris în 1967 de Morroe Berger, profesor de sociologie şi de studii asupra Orientului Apropiat de la Princeton, la cererea Departamentului de Sănătate, Educaţie şi Asistenţă Socială ; el era pe atunci preşedinte al Asociaţiei de Studii asupra Orientului Mijlociu (Middle East Studies Association – MESA),

asociația profesională a cercetătorilor ce se ocupau de toate aspectele Orientului Apropiat, „în primul rînd de la apariția islamului și din punctul de vedere al științelor sociale și al disciplinelor umaniste“[104], și fondată în 1967. Și-a intitulat studiul *Middle Eastern and North African Studies : Developments and Needs* și l-a publicat în al doilea număr al „MESA Bulletin“. După ce a analizat importanța strategică, economică și politică a regiunii pentru Statele Unite și după ce și-a exprimat acordul față de diferitele proiecte ale guvernului Statelor Unite și ale fundațiilor private de susținere a programelor din universități – Actul de Educație al Apărării Naționale din 1958 (o inițiativă inspirată direct de Sputnik), stabilirea de legături între Consiliul de Cercetare în Științele Sociale și studiile asupra Orientului Mijlociu etc. – Berger a ajuns la următoarele concluzii :

> Orientul Mijlociu modern și Africa de Nord modernă nu reprezintă un centru cu mari realizări culturale și nici nu e probabil să devină așa ceva într-un viitor apropiat. Studierea regiunii sau a limbilor sale nu constituie, de aceea, o contribuție la cultura modernă.
> ... Regiunea noastră nu este un centru de mare putere politică și nici nu are potențialul de a deveni așa ceva... Orientul Mijlociu (Africa de Nord mai puțin) a scăzut ca importanță politică imediată pentru Statele Unite (și chiar ca valoare „de actualitate“ sau „de problemă“) comparativ cu Africa, America Latină și Orientul Îndepărtat.
> ... Orientul Mijlociu contemporan are astfel doar în mică măsură genul de trăsături ce par importante pentru a atrage atenția savanților. Aceasta nu diminuează valabilitatea și valoarea intelectuală a studierii zonei și nu afectează calitatea cercetărilor. Totuși, impune limite, de care trebuie să fim conștienți, asupra capacității domeniului de a spori numărul celor ce îl studiază și predau[105].

Ca profeție, desigur, afirmațiile sînt lamentabile ; ce le face și mai nefericite e faptul că lui Berger i s-a atribuit această misiune nu doar pentru că era un expert în Orientul Apropiat modern, ci și – așa cum reiese din concluzia raportului –pentru că se spera că el se află într-o situație potrivită pentru a prevedea viitorul domeniului și al politicii legate de acesta. Imposibilitatea lui de a vedea că Orientul Mijlociu avea o mare semnificație politică și, potențial, o mare putere politică, nu a constituit o aberație întîmplătoare de judecată, cred eu. Ambele greșeli principale ale lui Berger derivă din primul și din ultimul paragraf, a căror genealogie se găsește în istoria orientalismului, așa cum am studiat-o

noi. În ceea ce Berger are de spus despre absența marilor realizări culturale și în ceea ce concluzionează despre studiile viitoare – că Orientul Mijlociu nu atrage atenția savanților din cauza slăbiciunilor sale intrinseci – avem o copie aproape perfectă a opiniei orientaliste canonice că semiții nu au produs niciodată o mare cultură și că, așa cum spunea frecvent Renan, lumea semitică era prea sărăcită chiar și pentru a atrage atenția universală. În plus, emițînd asemenea judecăți epocale și fiind total nereceptiv la ceea ce se afla sub ochii lui – la urma urmei, Berger nu scria cu cincizeci de ani în urmă, ci într-o perioadă cînd Statele Unite importau deja aproximativ 10% din petrolul lor din Orientul Mijlociu și cînd investițiile lor strategice și economice în zonă erau inimaginabil de mari – Berger își asigura propria poziție centrală de orientalist. Căci ceea ce spune el, de fapt, este că, fără oameni ca el, Orientul Mijlociu ar fi neglijat și că fără rolul său de mijlocire, de interpretare, zona nu ar fi înțeleasă, parțial pentru că atît de puțin cît e de înțeles e ceva de o factură specială și parțial pentru că doar orientalistul poate interpreta Orientul, acesta fiind radical incapabil să se interpreteze pe sine.

Faptul că, la ora cînd scria, Berger nu era atît un orientalist clasic (el nu era și nu este), cît un sociolog profesionist, nu minimalizează faptul că nu era îndatorat orientalismului și ideilor sale. Printre aceste idei se numără antipatia deosebit de justificată față de materialul ce formează baza principală a studiului său, ca și subevaluarea importanței acestui material. Sentimentul este atît de puternic la Berger, încît umbrește realitățile din fața lui. Și încă și mai impresionant, devine inutil să se mai întrebe de ce, dacă Orientul Mijlociu „nu reprezintă un centru cu mari realizări culturale", ar trebui el să recomande cuiva să-și dedice viața, cum a făcut-o el, studierii acestei culturi. Savanții – mai mult decît medicii, să spunem – studiază ceea ce le place și ceea ce-i interesează ; doar un sentiment exagerat al datoriei culturale îl conduce pe savant către studierea a ceea ce nu apreciază. Totuși, orientalismul a creat tocmai un asemenea sentiment al datoriei, pentru că, timp de generații, cultura în general l-a pus pe orientalist pe baricade, unde, în activitatea sa profesională, s-a confruntat cu Estul – cu barbariile, cu excentricitățile, cu nesupunerea sa – și l-a ținut în șah în numele Occidentului.

Îl menționez pe Berger ca exemplu de atitudine academică față de Orientul islamic, ca exemplu al modului cum o perspectivă erudită poate susține caricaturile propagate de cultura populară. Totuși, Berger simbolizează și cea mai obișnuită transformare suportată de orientalism : dintr-o disciplină fundamental filologică și o înțelegere aproximativ gene-

rală a Orientului într-o specialitate a ştiinţelor sociale. Orientalistul nu mai încearcă, în primul rînd, să stăpînească limbile esoterice ale Orientului ; el începe, în schimb, ca expert în ştiinţele sociale şi îşi „aplică" ştiinţa la Orient sau la orice altceva. Aceasta este contribuţia specific americană la istoria orientalismului şi poate fi datată cu aproximaţie în perioada imediat următoare celui de al doilea război mondial, cînd Statele Unite s-au pomenit pe locul recent eliberat de către Marea Britanie şi Franţa. Experienţa americană a Orientului anterioară acestui moment excepţional a fost limitată. Oameni de cultură izolaţi, ca Melville, erau interesaţi de el ; cinici, ca Mark Twain, l-au vizitat şi au scris despre el, transcendentaliştii americani au găsit afinităţi între gîndirea indiană şi a gîndirea lor ; cîţiva teologi şi cercetători ai Bibliei au studiat limbile orientale biblice ; au existat contacte diplomatice şi militare ocazionale cu piraţii berberi, neobişnuita expediţie navală în Orientul Îndepărtat şi, desigur, misionarii omniprezenţi în Orient. Dar nu a existat o tradiţie profund înrădăcinată a orientalismului şi, deci, în Statele Unite, cunoştinţele despre Orient nu au trecut niciodată prin procesele de perfecţionare, de intrare într-o reţea de conexiuni şi de reconstruire, ale căror începuturi s-au aflat în studiul filologic, prin care au trecut în Europa. În plus, nu s-a făcut niciodată nici înrădăcinarea imaginativă, poate pentru că frontiera americană, cea care conta, era cea vestică. Imediat după cel de al doilea război mondial, Orientul a devenit nu o mare problemă universală, aşa cum a fost timp de secole în Europa, ci una administrativă, un subiect politic. Au intrat în scenă specialistul în ştiinţe sociale şi noul expert, pe umerii ceva mai înguşti ai cărora urma să cadă sarcina orientalismului. La rîndul lor, aşa cum vom vedea, ei au făcut schimbări atît de mari în cadrul orientalismului, încît a devenit aproape de nerecunoscut. În orice caz, noul orientalist a preluat atitudinile de ostilitate culturală şi le-a menţinut.

Unul dintre aspectele izbitoare ale noii atenţii acordate orientalismului de către ştiinţele sociale americane este evitarea surprinzătoare a literaturii. Puteţi citi tomuri de scrieri savante despre Orientul Apropiat modern, fără a descoperi vreodată nici măcar o singură referire la literatură. Ceea ce pare a conta mult mai mult pentru expert sînt „faptele", pe care un text literar poate doar să le perturbe. Efectul clar al acestei omisiuni remarcabile din cunoştinţele americane moderne despre Orientul arab sau islamic este că sărăceşte din punct de vedere conceptual zona şi locuitorii săi, că-i reduce la „atitudini", „tendinţe", statistici, pe scurt că-i dezumanizează. Întrucît un poet sau un romancier arab – şi sînt

mulți – scrie despre experiențele și valorile sale, despre firea sa umană (oricît de ciudat poate părea), el tulbură efectiv diferitele șabloane (imagini, clișee, abstracții) prin care e reprezentat Orientul. Un text literar vorbește mai mult sau mai puțin direct despre o realitate vie. Forța sa nu constă în faptul că este arab sau francez sau englez, ci în puterea și vitalitatea cuvintelor, care, ca să folosim metafora lui Flaubert din *La Tentation de Saint Antoine*, scoate idolii din brațele orientaliștilor, făcîndu-i să scape din mîna acei mari copii ologi – adică ideile lor despre Orient – ce încearcă să treacă drept Orient.

Absența literaturii și poziția relativ slabă a filologiei din studiile americane contemporane sînt ilustrări ale unei noi excentricități a orientalismului, unde într-adevăr utilizarea de către mine a cuvîntului însuși este anormală. Căci există prea puține aspecte în ceea ce fac astăzi experții științifici în studierea Orientului Apropiat care să semene cu orientalismul tradițional de tipul celui ce s-a încheiat cu Gibb și Massignon ; singurele lucruri reproduse sînt, așa cum am spus, o anumită ostilitate culturală și un sentiment bazat nu atît pe filologie, cît pe „competență". Din punct de vedere genealogic, orientalismul american modern derivă din elemente precum școlile de limbi ale armatei, înființate în timpul războiului și după aceea, un interes brusc al guvernului și al concernelor de afaceri față de lumea neoccidentală în perioada postbelică, în competiția cu Uniunea Sovietică din timpul războiului rece și o persistentă atitudine misionară față de orientali, care sînt considerați pregătiți pentru reformă și reeducare. Studiul nefilologic al limbilor orientale esoterice este util din motive strategice elementare evidente ; dar este util și pentru că acordă o marcă de autoritate, aproape un aer mistic, „expertului", ce apare capabil să se ocupe cu deosebită abilitate de un material iremediabil obscur.

În ordinea lucrurilor din științele sociale, studiul limbii e un simplu instrument destinat unor scopuri înalte, cu siguranță nu citirii de texte literare. În 1958, de exemplu, Institutul pentru Orientul Mijlociu – un organism cvasiguvernamental, înființat pentru supravegherea și finanțarea cercetărilor pe tema Orientului Mijlociu – a publicat un *Report on Current Research*. Capitolul „Starea prezentă a studiilor de arabă în Statele Unite" (scris, destul de interesant, de un profesor de ebraică) este precedat de un motto care anunță : „cunoașterea limbilor străine, de exemplu, nu mai este doar domeniul savanților umaniști. Este un instrument de lucru pentru inginer, economist, expertul în științe sociale și mulți alți specialiști". Întregul raport subliniază importanța limbii arabe pentru

conducerea companiilor petroliere, pentru tehnicieni şi personalul militar. Dar principalul subiect al raportului se găseşte în aceste trei fraze : „Universităţile ruseşti produc acum vorbitori fluenţi de limbă arabă. Rusia a înţeles cît este de important să se adreseze oamenilor prin mijlocirea spiritului lor, prin folosirea limbii lor. Statele Unite nu mai trebuie să întîrzie cu dezvoltarea programului de limbi străine"[106]. Astfel, limbile orientale fac parte dintr-un obiectiv politic – aşa cum, într-o anumită măsură, au făcut întotdeauna – sau dintr-un efort susţinut de propagandă. În ambele scopuri, studiul limbilor orientale devine instrumentul ce pune în aplicare tezele lui Harold Lasswell despre propagandă, unde ceea ce contează nu este ce sînt sau ce gîndesc oamenii, ci ce pot fi ei determinaţi să facă şi să gîndească.

> Perspectiva propagandistă combină, de fapt, respectul faţă de individualitate cu indiferenţa faţă de democraţia oficială. Respectul pentru individualitate provine din dependenţa operaţiilor de mare amploare de susţinere a maselor şi de experienţa legată de variabilitatea preferinţelor umane... Această consideraţie faţă de oamenii din marea masă nu se bazează pe dogmatismele democratice despre oamenii care-şi apreciază cel mai bine propriile interese. Propagandistul modern, ca şi psihologul modern, recunoaşte că oamenii îşi apreciază adesea greşit propriile interese, trecînd de la o alternativă la alta fără motive întemeiate sau agăţîndu-se cu teamă de nişte soluţii nesigure. Calcularea perspectivei de a asigura o schimbare permanentă a obiceiurilor şi a valorilor implică mult mai multe decît estimarea preferinţelor oamenilor în general. Înseamnă a ţine seama de reţeaua de relaţii în care sînt prinşi oamenii, a căuta indicii ale preferinţelor, ce pot să nu reflecte nici un fel de deliberare, şi a dirija un program către o soluţie cu adevărat potrivită... Legat de acele mişcări care necesită neapărat acţiunea de masă, sarcina propagandistului este aceea de a inventa simboluri ale scopurilor ce servesc dublei funcţii de a facilita adoptarea şi adaptarea. Simbolurile trebuie să provoace spontan acceptarea... Rezultă că idealul conducerii este controlul unei situaţii nu prin impunere, ci prin previziune... Propagandistul ia de bun faptul că lumea este în totalitate determinată, dar numai în parte previzibilă...[107]

Limba străină însuşită ajunge deci să facă parte dintr-un asalt subtil asupra populaţiilor, tot la fel cum studierea unei regiuni străine, ca Orientul, se transformă într-un program de control prin previziune.

Totuşi, asemenea programe trebuie să aibă întotdeauna o aparenţă liberală şi de obicei acest lucru e lăsat în seama savanţilor, oameni cu bunăvoinţă, entuziaşti. Ideea care e încurajată este aceea că, studiind orientalii, musulmanii sau arabii, „noi" ajungem să cunoaştem alţi oameni, modul lor de viaţă, gîndirea lor etc. În acest scop, este întotdeauna mai bine să-i laşi pe ei să vorbească în numele lor, să se reprezinte (chiar dacă la baza acestei fantezii se află expresia lui Marx – cu care Lasswell este de acord – pentru Ludovic Napoleon : „Ei nu se pot reprezenta singuri ; ei trebuie să fie reprezentaţi". Dar numai pînă la un punct şi într-un mod special. În 1973, în zilele îngrozitoare ale războiului arabo–israelian din octombrie, „New York Times Magazine" a publicat două articole, unul reprezentînd partea israeliană a conflictului, iar celălalt partea arabă. Partea israeliană a fost prezentată de un avocat israelian, cea arabă de un fost ambasador american într-o ţară arabă, ce nu avea nici un fel de studii orientale oficiale. Ca să nu ajungem imediat la concluzia simplă că arabii erau consideraţi incapabili să se reprezinte singuri, am face bine dacă am aminti că atît arabii, cît şi evreii erau, în acest caz, semiţi (după denumirea culturală generală pe care am discutat-o) şi că şi unii, şi alţii *erau făcuţi să fie* reprezentaţi în faţa unui public occidental. Merită să amintim aici un pasaj din Proust, unde apariţia bruscă a unui evreu într-un salon aristocratic e descrisă în felul următor :

> Românii, egiptenii şi turcii îi pot detesta pe evrei, dar într-un salon francez diferenţele dintre aceste popoare nu sînt atît de perceptibile, şi un israelit făcîndu-şi intrarea ca şi cum ar veni din adîncul deşertului, cu trupul aplecat ca acela al unei hiene, cu ceafa oblic înclinată şi făcînd în dreapta şi în stînga mari „temenele", satisface pe deplin un anume gust pentru Orient [*un goût pour l'orientalisme*][108].

2. *Politica relaţiilor culturale.* În vreme ce este adevărat că Statele Unite nu au devenit cu adevărat un imperiu internaţional pînă în secolul XX, este adevărat şi că, în secolul XIX, Statele Unite au fost interesate de Orient în moduri ce au pregătit interesul de mai tîrziu, deschis imperial. Lăsînd deoparte campaniile împotriva piraţilor berberi din 1801 şi 1815, să analizăm înfiinţarea Societăţii Orientale Americane din 1842. La prima sa adunare anuală din 1843, preşedintele său John Pickering a exprimat foarte clar ideea că America şi-a propus studierea Orientului pentru a urma exemplul puterilor imperiale europene. Mesajul lui Pickering era că studiile orientale aveau – atunci, ca şi acum – un cadru politic, nu doar

academic. De remarcat în următorul rezumat felul cum argumentele în favoarea orientalismului lăsau, în intenţiile lor, prea puţin loc pentru îndoială :

> La prima adunare anuală a Societăţii Americane din 1843, preşedintele Pickering a început o remarcabilă schiţare a domeniului propus spre analiză, atrăgînd atenţia asupra împrejurărilor deosebit de favorabile ale vremii, asupra păcii care domnea peste tot, a accesului mai liber către ţările orientale şi a facilităţilor mai mari de comunicare. Planeta părea liniştită în zilele lui Metternich şi Ludovic Filip. Tratatul de la Nankind a deschise porturile Chinei. Elicea a fost adoptată de navele oceanice ; Morse şi-a realizat telegraful şi a propus deja întinderea unui cablu transatlantic. Obiectivele Societăţii erau de a cultiva cunoaşterea limbilor asiatice, africane, polineziene şi a tot ce privea Orientul, de a crea un gust pentru studiile orientale în această ţară, de a publica texte, traduceri şi comunicări şi de a înfiinţa o bibliotecă şi un cabinet. Cea mai mare parte a activităţii se desfăşura în domeniul asiatic şi mai ales al sanscritei şi al limbilor semitice[109].

Metternich, Ludovic Filip, Tratatul de la Nankind, elicea : toate sugerau constelaţia imperială ce facilita pătrunderea americanilor în Orient. Aceasta nu s-a oprit niciodată. Chiar legendarii misionari americani în Orientul Apropiat din secolele XIX şi XX şi-au preluat rolul aşa cum a fost el stabilit nu atît de Dumnezeu, cît de Dumnezeul *lor*, de cultura *lor* şi de destinul *lor*[110]. Primele instituţii misionare – tipografiile, şcolile, universităţile, spitalele etc. – au contribuit desigur la bunăstarea din zonă, dar, prin caracterul lor specific imperial şi prin sprijinul acordat lor de către guvernul Statelor Unite, aceste instituţii nu au fost diferite de omoloagele lor franceze şi britanice din Orient. În timpul primului război mondial, ceea ce avea să devină un interes politic major al Statelor Unite faţă de sionism şi colonizarea Palestinei a jucat un rol apreciabil în intrarea Statelor Unite în război ; discuţiile britanice care au precedat şi au urmat Declaraţiei lui Balfour (noiembrie 1917) reflectă seriozitatea cu care a fost privită declaraţia de către Statele Unite[111]. În timpul şi în urma celui de al doilea război mondial, creşterea interesului Statelor Unite faţă de Orientul Mijlociu a fost remarcabilă. Cairo, Teheran şi Africa de Nord au fost arene importante de război şi, în acel cadru, cu exploatarea petrolului şi a resurselor strategice şi umane, începută de Marea Britanie şi de Franţa, Statele Unite s-au pregătit pentru noul lor rol imperial postbelic.

Aspectul nu cel mai puțin important al acestui rol l-a constituit „politica relațiilor culturale", așa cum a fost definită de Mortimer Graves în 1950. Din această politică făcea parte, spunea el, încercarea de a achiziționa „fiecare publicație semnificativă în fiecare limbă importantă din Orientul Apropiat începînd cu anul 1900", o încercare „pe care Congresul nostru ar trebui să o considere ca o măsură de securitate națională". Căci ceea ce era clar în joc, susținea Graves (pentru cei foarte receptivi, à propos), era nevoia unei „mult mai bune înțelegeri, din partea americanilor, a forțelor ce luptă cu ideea americană, pentru acceptare de către Orientul Apropiat. Cele mai importante dintre acestea sînt, desigur, comunismul și islamul"[112]. Dintr-un asemenea interes și ca anexă contemporană la Societatea Orientală Americană mai retrogradă, s-a născut întregul aparat imens de cercetare a Orientului Mijlociu. Modelul, în atitudinea sa declarat strategică, precum și în sensibilitatea sa față de siguranța publică și față de politică (și nu, așa cum se poza adesea, față de cercetarea fundamentală), a fost Institutul pentru Orientul Mijlociu, înființat în mai 1946 la Washington sub egida guvernului federal, dacă nu în totalitate în cadrul guvernului sau de către acesta[113]. Din asemenea organizații au apărut Asociația de Studii asupra Orientului Mijlociu, sprijinul puternic al Fundației Ford și al altor fundații, diferitele programe federale de sprijinire a universităților, diferitele proiecte federale de cercetare, proiectele de cercetare ale unor organisme precum Departamentul Apărării, Corporația RAND și Institutul Hudson, precum și eforturile consultative și de lobbying ale băncilor, companiilor petroliere, companiilor multinaționale etc. Nu înseamnă să le reducem importanța dacă afirmăm că ele au păstrat, în cea mai mare parte a funcționării lor generale, ca și în funcționarea lor de detaliu, aspectul orientalist tradițional, dezvoltat în Europa.

Paralela între proiectele imperiale europene și cele americane în privința Orientului (Apropiat și Îndepărtat) este evidentă. Ceea ce e, poate, mai puțin evident este (a) măsura în care tradiția europeană a cercetării orientaliste a fost, dacă nu preluată, atunci adaptată, normalizată, împământenită și popularizată, contribuind la înflorirea postbelică a studiilor asupra Orientului Apropiat din Statele Unite ; și (b) măsura în care tradiția europeană a dat naștere în Statele Unite unei atitudini coerente a majorității savanților, instituțiilor, stilurilor de discurs și orientărilor, în ciuda aparenței contemporane de rafinament, ca și utilizării unor tehnici ale științelor sociale cu aparență (din nou) extrem de sofisticată. Am discutat deja ideile lui Gibb ; mai trebuie subliniat, totuși, că, la mijlocul anilor

1950, el a devenit director al Centrului Harvard pentru Studii asupra Orientului Mijlociu, poziție din care ideile și stilul său au exercitat o importantă influență. Prezența lui Gibb în Statele Unite a fost diferită prin contribuția avută la dezvoltarea domeniului, comparativ cu prezența lui Philip Hitti la Princeton începînd cu finele anilor 1920. Facultatea de la Princeton a produs un mare grup de savanți importanți, iar genul său de studii orientale a stîrnit un mare interes academic față de acest domeniu. Gibb, pe de altă parte, a fost în legătură mai strînsă cu aspectul de politică publică al orientalismului și, mult mai mult decît poziția lui Hitti la Princeton, poziția sa la Harvard a concentrat atenția orientalismului asupra unei perspective a studiilor zonale privitoare la războiul rece.

Opera lui Gibb, totuși, nu a folosit deschis limba discursului cultural în tradiția lui Renan, Becker și Massignon. Însă acest discurs, cu aparatul său intelectual și dogmele sale, a fost impresionant de prezent, în principal (deși nu în exclusivitate) în opera și în autoritatea instituțională a lui Gustave von Grunebaum la Chicago și apoi la UCLA. El a venit în Statele Unite făcînd parte din imigrația intelectuală a savanților europeni ce fugeau de fascism[114]. Ulterior, el a creat o operă orientalistă solidă, ce se concentra asupra islamului în calitate de cultură holistă, în legătură cu care, de la începutul pînă la sfîrșitul carierei sale, el a făcut continuu aceeași serie de generalizări esențialmente reductive, negative. Stilul său, ce purta adesea marca mai confuză a cunoștințelor sale enciclopedice austro–germane, a asimilării prejudecăților pseudoștiințifice canonice ale orientalismului francez, britanic și italian, ca și a unui efort cvasidisperat de a rămîne savantul–observator imparțial, era aproape de necitit. O pagină tipică scrisă de el despre imaginea pe care islamul o are în legătură cu sine va concentra o sumedenie de referințe la texte islamice din cît se poate de multe perioade, referințe atît la Husserl, cît și la presocratici, la Lévi–Strauss și la diferiți specialiști americani în științe sociale. Totuși, toate acestea nu umbresc aversiunea aproape virulentă a lui von Grunebaum față de islam. El nu are nici o dificultate în a presupune că islamul reprezintă un fenomen unitar, spre deosebire de oricare altă religie sau civilizație, dar apoi arată că este antiuman, incapabil de dezvoltare, de cunoaștere de sine sau de obiectivitate, fiind și necreator, neștiințific și autoritar. Iată două fragmente tipice, și nu trebuie să uităm că von Grunebaum a scris cu autoritatea unică a unui savant european stabilit în Statele Unite, care predă, administrează, acordă burse unui mare număr de savanți din domeniu.

> Este esențial să înțelegem că civilizația musulmană reprezintă o entitate culturală care nu împărtășește aspirațiile noastre primare. Nu este vital interesată de studiul organizat al altor culturi, nici ca scop în sine, nici ca mijloc de înțelegere mai clară a propriului caracter și a propriei istorii. Dacă observația aceasta ar fi valabilă doar pentru islamul contemporan, ai putea fi înclinat să o legi de starea profund tulburată a islamului, care nu-i permite să privească dincolo de sine decît dacă e forțat să o facă. Dar, fiind valabilă și pentru trecut, ai putea încerca să o legi de antiumanismul de bază al acestei civilizații [islamice], adică de refuzul hotărît de a accepta omul ca abitru sau ca măsură a lucrurilor, și de tendința de a fi mulțumit de adevăr ca descriere a structurilor mentale sau, cu alte cuvinte, de adevărul psihologic.
>
> [Naționalismului arab sau islamic] îi lipsește, în ciuda utilizării sale ocazionale ca slogan, conceptul de drept divin al unei națiuni, îi lipsește o etică formativă, îi mai lipsește, se pare, credința în progresul mecanicist de sfîrșit de secol XIX ; mai presus de orice, îi lipsește vigoarea intelectuală a unui fenomen primar. Atît puterea, cît și dorința de putere sînt scopuri în sine. [Această afirmație pare a nu servi nici unei intenții a argumentației ; totuși, îi oferă, fără îndoială, lui von Grunebaum siguranța unei nonafirmații care sună filosofic, de parcă l-ar asigura că vorbește cu înțelepciune, nu defăimător, despre islam.] Aversiunea față de jignirile politice [resimțită de islam] generează neliniște și stînjenește analiza și planificarea pe termen lung din sfera intelectuală[115].

În multe alte contexte, o asemenea scriere ar fi denumită, în mod politicos, polemică. Pentru orientalism, desigur, ea este relativ ortodoxă și a fost considerată înțelepciune canonică în studiul american al Orientului Mijlociu de după cel de al doilea război mondial, în principal din cauza prestigiului cultural atribuit savanților europeni. Problema este, totuși, că opera lui von Grunebaum e acceptată necritic în domeniu, chiar dacă domeniul însuși nu poate astăzi reproduce oameni ca el. Totuși, un singur savant a publicat o critică serioasă a părerilor lui von Grunebaum : Abdullah Laroui, istoric marocan și teoretician politic.

Folosind motivul repetiției reductive din opera lui von Grunebaum ca instrument practic al studiului antiorientalist critic, Laroui tratează cazul în ansamblu în mod impresionant. El se întreabă ce a făcut ca opera lui von Grunebaum, în ciuda masei enorme de detalii și a anvergurii sale, să rămînă reductivă. După

cum spune Laroui, „adjectivele alipite de von Grunebaum cuvîntului islam (medieval, clasic, modern) sînt neutre sau chiar inutile : nu există nici o diferență între islamul clasic și islamul medieval sau islamul pur și simplu... Există deci [pentru von Grunebaum] doar *un* islam care se schimbă în sine"[116]. Islamul modern, după părerea lui von Grunebaum, s-a îndepărtat de Occident pentru că rămîne fidel sentimentului de sine inițial ; și totuși islamul se poate moderniza doar printr-o autoreinterpretare dintr-un punct de vedere occidental, ceea ce von Grunebaum arată, desigur, că este imposibil. Descriind concluziile lui von Grunebaum, care se adaugă la o imagine a islamului ca o cultură incapabilă de inovare, Laroui nu menționează că necesitatea ca islamul să folosească metodele occidentale de autoperfecționare a devenit, ca idee, poate din cauza influenței largi a lui von Grunebaum, aproape un truism în studiile asupra Orientului Mijlociu. (De exemplu, David Gordon, în *Self–Determination and History in the Third World*[117], îndeamnă arabii, africanii și asiaticii la „maturizare" ; el susține că se poate ajunge la aceasta doar învățînd din obiectivitatea occidentală.)

Analiza lui Laroui arată și cum a folosit von Grunebaum teoria culturalistă a lui A. L. Kroeber pentru înțelegerea islamului și cum a atras acest instrument după sine, în mod necesar, o serie de reduceri și eliminări prin care islamul a putut fi reprezentat ca un sistem închis de excluderi. Astfel, fiecare dintre numeroasele aspecte diverse ale culturii islamice a putut fi văzut de către von Grunebaum ca o reflectare directă a unei matrice invariabile, o teorie anume asupra lui Dumnezeu, care le obligă pe toate la sens și ordine : dezvoltare, istorie, tradiție, realitate, toate sînt, în islam, interschimbabile. Laroui susține pe bună dreptate că istoria ca ordine complexă de evenimente, temporalități și semnificații nu poate fi redusă la o asemenea noțiune de cultură, în același fel în care cultura nu poate fi redusă la ideologie, nici ideologia la teologie. Von Grunebaum a căzut pradă atît dogmelor orientaliste moștenite de el, cît și unei trăsături particulare a islamului, pe care el a decis să o interpreteze ca pe o deficiență : că se găsesc în islam o teorie foarte clară a religiei și totuși foarte puține relatări ale unor experiențe religioase, o teorie politică foarte clară și puține documente politice precise, o teorie a structurii sociale și foarte puține acțiuni individualizate, o teorie a istoriei și foarte puține evenimente datate, o teorie economică clară și foarte puține serii cuantificate etc.[118] Rezultatul limpede este o viziune istorică asupra islamului, în totalitate zădărnicită de teoria unei culturi incapabile să reprezinte corect sau chiar să examineze realitatea sa existențială în experiența

aderenților săi. Islamul lui von Grunebaum, la urma urmei, este islamul primilor orientaliști europeni, monolitic, disprețuitor față de experiența umană obișnuită, grosolan, reductiv, incapabil de schimbare.

La bază, o asemenea viziune asupra islamului este politică, nici măcar eufemistic imparțială. Intensitatea puterii sale asupra noului orientalist (adică mai tînăr decît von Grunebaum) e datorată în parte autorității sale tradiționale și în parte valorii sale de utilizare ca modalitate de control asupra unei regiuni vaste a lumii și de proclamare a sa ca fenomen în totalitate coerent. Întrucît islamul nu a fost niciodată cu ușurință cucerit din punct de vedere politic de către Occident – și, cu certitudine, de la cel de al doilea război mondial, naționalismul arab a constituit o mișcare ce-și declara deschis ostilitatea față de imperialismul occidental –, dorința de a afirma lucruri satisfăcătoare din punct de vedere intelectual despre islam, ca revanșă, crește. Un expert a afirmat despre islam (fără a specifica la *care* islam sau aspect al islamului se referea) că este „un prototip de societate tradițională închisă". Este de remarcat aici utilizarea edificatoare a cuvîntului *islam* pentru a semnifica global societate, religie, prototip și realitate. Dar toate acestea vor fi subordonate de același expert ideii că, spre deosebire de societățile („noastre") normale, islamul și societățile din Orientul Mijlociu sînt în totalitate „politice", un adjectiv menit a reproșa islamului că nu este „liberal", că nu e capabil să separe (așa cum facem „noi") politica de cultură. Rezultatul reprezintă o imagine inacceptabil de ideologică „a noastră" și „a lor" :

> Înțelegerea societății din Orientul Mijlociu ca întreg trebuie să rămînă marele nostru țel. Numai o societate [ca „a noastră"] care a atins deja o stabilitate dinamică își poate permite să se gîndească la politică, la economie sau la cultură ca la domenii cu adevărat autonome ale existenței și nu ca la simple sectoare potrivite pentru studiu. Într-o societate tradițională care nu separă ce-i al Cezarului de ce-i al lui Dumnezeu sau care nu se află în totalitate în schimbare, legătura între, să spunem, politică și toate celelalte aspecte ale vieții constituie esența problemei. Astăzi, de exemplu, dacă un bărbat se căsătorește cu patru femei sau cu una, dacă postește sau mănîncă, dacă dobîndește pămînt sau îl pierde, dacă se bazează pe revelație sau pe rațiune, toate au devenit chestiuni politice în Orientul Mijlociu... Nu mai puțin decît musulmanul însuși, noul orientalist trebuie să se întrebe care pot fi structurile și relațiile semnificative ale societății islamice[119].

Banalitatea majorității exemplelor (căsătoria cu patru femei, postul sau mîncatul etc.) e destinată a demonstra caracterul atotcuprinzător al islamului și tirania sa. *Unde* ar trebui să se întîmple toate acestea nu ni se spune. Dar nu se amintește faptul nepolitic sigur că orientaliștii „sînt în mare măsură răspunzători pentru că au dat orientalilor înșiși o apreciere exactă a trecutului lor"[120], pentru cazul cînd am putea uita că orientaliștii cunosc anumite lucruri prin definiție, lucruri pe care orientalii nu le pot cunoaște singuri.

Dacă aceasta rezumă ideea școlii „dure" a noului orientalism american, școala „moderată" subliniază faptul că orientaliștii tradiționali ne-au oferit liniile generale de bază ale istoriei, religiei și societății islamice, dar au fost „mult prea des gata să rezume semnificația unei civilizații pe baza cîtorva manuscrise"[121]. De aceea, noul specialist în studii zonale aduce argumente filosofice împotriva orientalistului tradițional :

> Metodologia de cercetare și paradigmele disciplinare nu trebuie să determine ce se alege pentru studiu și nu trebuie să limiteze observația. Studiile zonale, din perspectiva lor, susțin că e posibilă doar adevărata cunoaștere a lucrurilor ce există, în timp ce metodele și teoriile sînt abstracții, care organizează observațiile și oferă explicații conform unor criterii neempirice[122].

Foarte bine. Dar *cum* cunoaște cineva „lucrurile ce există" și în ce măsură sînt „lucrurile ce există" *constituite* de către cel care cunoaște? Acest lucru rămîne discutabil, întrucît noua înțelegere lipsită de valoare a Orientului ca fiind ceva care există este instituționalizată în programele studiilor zonale. Fără o teoretizare tendențioasă, islamul este *rareori* studiat, *rareori* cercetat, *rareori* cunoscut : naivitatea acestei concepții abia dacă maschează ceea ce semnifică ea din punct de vedere ideologic, tezele absurde că omul nu joacă nici un rol în stabilirea materialului și a proceselor cunoașterii, că realitatea orientală e statică și „există", că doar un revoluționar mesianic (în vocabularul dr. Kissinger) nu va admite diferența între realitatea de la fața locului și cea din mintea sa.

Între școala dură și cea moderată, se dezvoltă totuși variante mai mult sau mai puțin diluate ale vechiului orientalism, în noile jargoane academice în unele cazuri și în cele vechi în altele. Dar principalele dogme ale orientalismului există astăzi în forma lor cea mai pură în studiile asupra arabilor și islamului. Să le recapitulăm : una este diferența absolută și sistematică între Occident, care e rațional, dezvoltat, uman,

superior, şi Orient, care e aberant, nedezvoltat, inferior. O altă dogmă este că abstracţiile despre Orient, în special cele bazate pe texte unde se reprezintă o civilizaţie orientală „clasică", sînt întotdeauna preferabile dovezilor directe provenind din realităţile orientale moderne. O a treia dogmă este că Orientul e etern, uniform şi incapabil să se definească pe sine ; de aceea, se presupune că un vocabular foarte generalizat şi sistematic pentru descrierea Orientului dintr-o perspectivă occidentală este inevitabil şi chiar „obiectiv" din punct de vedere ştiinţific. O a patra dogmă este că Orientul reprezintă, la bază, fie ceva de temut (pericolul galben, hoardele mongole, coloniile de culoare) sau de controlat (prin pacificare, cercetare şi dezvoltare, ocupaţie directă, ori de cîte ori e posibil).

Lucrul extraordinar îl constituie faptul că noţiunile acestea persistă, fără a fi contestate în mod semnificativ, în studiul academic şi guvernamental al Orientului Apropiat modern. E lamentabil, dar nu a existat nici un efect demonstrabil – dacă a fost vreun gest de contestare, în general – al operei savanţilor islamici sau arabi care negau dogmele orientalismului ; un articol izolat pe ici, pe colo, chiar dacă era important pentru timpul şi locul său, nu poate afecta evoluţia unui consens prestigios din cercetare, menţinut de tot felul de agenţii, instituţii şi tradiţii. Problema este că orientalismul islamic a dus o viaţă contemporană diferită de cea a celorlalte subdiscipline orientaliste. Committee of Concerned Asia Scholars (care sînt, în principal, americani) a condus o revoluţie în anii 1960 în rîndurile specialiştilor în problemele Asiei de Est ; specialiştii în studii africane au fost contestaţi în mod similar de revizionişti ; la fel s-a întîmplat cu alţi specialişti în problemele lumii a treia. Doar arabiştii şi islamologii activează încă nerevizuiţi. Pentru ei mai există lucruri precum *o* societate islamică, *un* spirit arab, *un* suflet oriental. Chiar şi cei a căror specialitate este lumea islamică modernă folosesc în mod anacronic texte precum Coranul pentru a descoperi fiecare faţetă a societăţii egiptene sau algeriene contemporane. Islamul sau un ideal al său din secolul al VII-lea, constituit de orientalist, se presupune că deţine unitatea ce eludează influenţele mai recente şi mai importante ale colonialismului, imperialismului şi chiar ale politicii obişnuite. Clişeele despre comportamentul musulmanilor (sau mahomedanilor, cum mai sînt încă numiţi) circulă cu o nonşalanţă pe care nimeni nu ar risca-o atunci cînd se vorbeşte despre negri sau evrei. În cel mai bun caz, musulmanul este o „sursă locală de informaţii" pentru orientalist. În mod secret, totuşi, el rămîne un eretic disprețuit, care, pentru păcatele sale, trebuie să îndure,

în plus, situația complet gratuită de a fi cunoscut ca antisionist, adică personaj negativ.

Există, desigur, susținătorii studiilor asupra Orientului Mijlociu, un joc de interese, rețelele de „experți" care leagă corporațiile, fundațiile, companiile petroliere, misiunile, armata, serviciul extern, informațiile secrete, de lumea academică. Există burse și alte recompense, există organizații, ierarhii, institute, centre, facultăți, departamente, dedicate toate legitimizării și menținerii autorității cîtorva idei de bază, fundamental neschimbate, despre islam, Orient și arabi. O recentă analiză critică a funcționării studiilor asupra Orientului Mijlociu în Statele Unite arată nu că domeniul e „monolitic", ci că este complex, că are orientaliști de modă veche, specialiști deliberat mediocri, specialiști în contrarevoluții, oameni politici, ca și „o mică minoritate... de autorități academice"[123]. În orice caz, esența dogmelor orientaliste persistă.

Ca un exemplu a ceea ce produce în prezent domeniul, în forma sa cea mai înaltă și cea mai prestigioasă din punct de vedere intelectual, vom analiza pe scurt lucrarea în două volume *Cambridge History of Islam*, publicată pentru prima oară în Anglia în 1970 și considerată o summa a ortodoxiei orientaliste. A spune despre această operă, scrisă de numeroase personalități din domeniu, că este un eșec intelectual, după oricare alte standarde decît cele ale orientalismului, înseamnă a spune că ar fi putut exista o istorie diferită și mai bună a islamului. De fapt, așa cum au observat mai mulți savanți de marcă[124], acest gen de istorie era condamnată încă din faza de proiect și nu ar fi putut fi diferită sau mai bună ca realizare : prea multe idei au fost acceptate necritic de editori ; se acorda prea mult credit unor concepte vagi ; se punea prea puțin accentul pe aspectele metodologice (care au fost lăsate așa cum au funcționat în discursul orientalist timp de aproape două secole) ; și nu s-a depus nici un efort pentru a face măcar ideea de islam interesantă. În plus, *The Cambridge History of Islam* nu doar concepe și interpretează radical greșit islamul ca religie, ci nu are nici un fel de idee sistematică despre sine nici ca istorie. Despre puține asemenea demersuri uriașe poate fi adevărată afirmația, așa cum este adevărată despre acesta, că îi lipsesc în totalitate ideile și inteligența metodologică.

Capitolul lui Erfan Shahid despre Arabia preismalică, cu care se deschide istoria, schițează în mod inteligent concordanța fructuoasă între topografie și economia umană din care a provenit islamul în secolul al VII-lea. Dar ce se poate spune deschis despre o istorie a islamului, definită destul de vag de introducerea lui P. M. Holt ca „sinteză culturală"[125],

care începe direct cu Arabia preislamică şi continuă cu Mohammed, apoi cu califatele patriarhilor sau ale Omayyazilor*, trecînd în totalitate cu vederea orice perspectivă asupra islamului ca sistem de credinţă sau doctrină? Pe sute de pagini din volumul 1, islamul e considerat a semnifica o cronologie anostă de bătălii, domnii şi morţi, de revolte şi zile de glorie, de urcuşuri şi coborîşuri, scrisă în cea mai mare parte îngrozitor de monoton.

Să luăm ca exemplu perioada abbasidă, din secolul al VIII-lea pînă în secolul al XI-lea. Oricine cunoaşte cît de cît istoria arabă sau islamică va şti că perioada aceasta reprezintă un punct maxim al civilizaţiei islamice, perioadă din istoria culturală la fel de strălucitoare ca Renaşterea în Italia. Totuşi, nicăieri în cele patruzeci de pagini de descriere nu găseşti nici cea mai mică idee de vreo bogăţie oarecare ; ce găseşti în schimb sînt fraze precum aceasta : „Odinioară stăpîn al califatului, [al–Ma'mun] a părut de acum să-şi reducă legăturile cu societatea din Bagdad şi s-a stabilit la Merv, încredinţînd guvernarea Irakului unuia dintre oamenii săi de încredere, al–Hasan b. Sahl, fratele lui al–Fadl, care a fost confruntat aproape imediat cu o serioasă revoltă şiită, cea a lui Abu'l–Saraya, care în Jumada II 199 / ianuarie 815 a lansat o chemare la arme din Kufa în sprijinul hasanidului Ibn Tabataba"[126]. Un nespecialist în islam nu va şti în acest moment ce este un şiit sau un hasanid. Nu va avea idee ce este Jumada II, cu excepţia faptului că reprezintă o dată oarecare. Şi, desigur, va crede că abbasizii, inclusiv Harun al–Rashid, au fost un grup de oameni incorigibil de proşti şi criminali, care au stat supăraţi la Merv.

Zonele islamice centrale sînt definite ca neincluzînd Africa de Nord şi Andaluzia, iar istoria *lor* este un marş ordonat dinspre trecut spre timpurile moderne. Astfel, în volumul 1, islamul este o denumire geografică aplicată cronologic şi selectiv, după cum socotesc experţii. Dar nicăieri în capitolele despre islamul clasic nu există o pregătire adecvată pentru dezamăgirile ce ni se rezervă pentru cînd ajungem la „perioadele recente", cum sînt denumite. Capitolul despre teritoriile arabe moderne este scris fără o minimă înţelegere a evoluţiilor revoluţionare din zonă. Autorul adoptă o atitudine pedantă, deschis reacţionară faţă de arabi („trebuie spus că, în această perioadă, tineretul instruit şi cel neinstruit din ţările arabe, cu entuziasmul şi cu idealismul său, a devenit un teren fertil pentru exploatarea politică şi, uneori, poate fără a realiza acest lucru, instrumentul din mîna unor extremişti şi agitatori lipsiţi de

* Omayyad – membru al unei dinastii descendente din Omayya, el însuşi membru al familiei lui Mohammed (n. trad.).

scrupule"[127]), temperată de elogiul ocazional al naționalismului libanez (deși nu ni se spune niciodată că atracția fascismului pentru un mic număr de arabi în anii 1930 i-a infestat și pe maroniții libanezi, care în 1936 au înființat Falangele libaneze, ce imitau Cămășile negre ale lui Mussolini). „Neliniștea și agitația" sînt atribuite evenimentelor din 1936, fără menționarea sionismului, iar noțiunilor de anticolonialism și de antiimperialism nu li se permite niciodată să tulbure seninătatea narațiunii. În ceea ce privește capitolele despre „impactul politic al Vestului" și „schimbările economice și sociale" – idei nelimpezite mai mult de atît – se poate spune că sînt adăugate ca niște concesii ezitante făcute islamului, avînd ceva în comun cu lumea „noastră" în general. Schimbarea este unilateral echivalată cu modernizarea, chiar dacă nu se clarifică nicăieri de ce alte tipuri de schimbări trebuie atît de imperios scoase din discuție. Întrucît se presupune că singurele relații importante ale islamului au fost cele cu Occidentul, se ignoră însemnătatea Conferinței de la Bandung sau a Africii sau a lumii a treia în general ; această indiferență veselă față de trei sferturi bune din realitate explică oarecum declarația uimitor de senină că „terenul istoric a fost curățat [de cine, pentru ce, în ce fel?] pentru o nouă relație între Occident și islam... bazată pe egalitate și cooperare"[128].

Dacă, pe la sfîrșitul volumului 1, ne împotmolim într-un număr de contradicții și dificultăți în legătură cu ce este islamul cu adevărat, problema nu se rezolvă în volumul 2. Jumătate de carte este dedicată perioadei dintre secolul al X-lea și secolul al XX-lea în India, Pakistan, Indonezia, Spania, Africa de Nord și Sicilia ; există mai mult discernămînt în capitolele despre Africa de Nord, deși prevalează peste tot aceeași combinație de jargon orientalist profesional și detaliu istoric întîmplător. Pînă aici, după aproximativ o mie două sute de pagini de proză densă, „islamul" apare ca nefiind mai mult o sinteză culturală decît o înșiruire de regi, bătălii și dinastii. Dar, în a doua jumătate a volumului 2, marea sinteză se încheie cu articole despre „Cadrul geografic", „Sursele civilizației islamice", „Religie și cultură" și „Război".

Acum, întrebările și obiecțiile par mai legitime. De ce este dedicat un capitol războiului islamic cînd ceea ce se discută cu adevărat (interesant, nu-i așa?) este sociologia unor armate islamice? Trebuie presupus că există un stil de război islamic, diferit, să spunem, de războiul creștin? Războiul comunist comparativ cu cel capitalist se propune de la sine ca subiect analog. Ce rost au pentru înțelegerea islamului – cu excepția rolului de a etala erudiția lipsită de spirit de discernămînt a lui Gustave von Grunebaum – citatele obscure din Leopold von Ranke, care, alături de alte materiale la

fel de greoaie şi de irelevante, punctează paginile sale despre civilizaţia islamică? Nu este incorect, astfel, să se ascundă teza reală a lui von Grunebaum, cum că civilizaţia islamică se bazează pe împrumuturile neprincipiale ale musulmanilor de la civilizaţiile iudeo–creştină, elenistică şi austro–germanică? A se compara cu această idee – că islamul este, prin definiţie, o cultură plagiatoare – cea avansată în volumul 1 cum că „aşa–numita literatură arabă" a fost scrisă de perşi (fără a se oferi nici o dovadă, fără a se cita nici un nume). Atunci cînd Louis Gardet scrie despre „Religie şi cultură", ni se spune pe scurt că urmează să fie discutate doar primele cinci secole de islam ; înseamnă aceasta că religia şi cultura din „timpurile moderne" nu pot fi „sintetizate" sau înseamnă că islamul şi-a atins forma finală în secolul al XII-lea? Chiar există ceva ca „geografia islamică", ce pare să includă „anarhia planificată" a oraşelor musulmane, sau este acesta, în principal, un subiect inventat pentru a demonstra o teorie rigidă a determinismului geografico–rasial? Printr-o aluzie, ni se aminteşte de „postul Ramadanului cu nopţile sale animate", din care se speră să concluzionăm că islamul este o religie „destinată locuitorilor oraşelor". Aceasta este o explicaţie care necesită o explicaţie.

Secţiunile despre instituţiile economice şi sociale, despre drept şi justiţie, despre misticism, artă şi arhitectură, despre ştiinţă şi diferitele literaturi islamice se găsesc la un nivel mai ridicat decît cea mai mare parte din *History*. Totuşi, nu se demonstrează nicăieri că autorii lor au multe în comun cu umaniştii moderni sau cu experţii în ştiinţe sociale din alte discipline : tehnicile istoriei convenţionale a ideilor, ale analizei marxiste, ale Noii Istorii, sînt remarcabil de absente. Pe scurt, islamul le pare istoricilor săi a fi cel mai potrivit pentru o înclinaţie platoniciană şi clasică. Pentru unii autori ai acestei *History*, islamul este o politică şi o religie ; pentru alţii, e un mod de existenţă ; pentru alţii, este „distinctiv de societatea musulmană" ; pentru alţii, e o esenţă cunoscută în mod misterios ; pentru *toţi* autorii, islamul e un lucru îndepărtat, lipsit de tensiuni, care nu are prea multe să ne înveţe despre complexităţile musulmanilor de azi. Plutind deasupra întregului demers incoerent care este *The Cambridge History of Islam*, se află vechiul truism orientalist că islamul se referă la texte, nu la oameni.

Problema fundamentală ridicată de textele orientaliste contemporane, precum *The Cambridge History,* este dacă originile etnice şi religia sînt cele mai bune definiţii, sau măcar cele mai utile, fundamentale şi clare, ale experienţei umane. Contează mai mult, pentru înţelegerea politicii contemporane, să ştii că X şi Y sînt dezavantajaţi în anumite moduri

foarte concrete sau că ei sînt musulmani sau evrei? Aceasta este, desigur, o chestiune discutabilă şi ne situăm, foarte probabil, pe o poziţie raţională atunci cînd insistăm atît asupra descrierilor religioase–etnice, cît şi a celor socio–economice ; totuşi, orientalismul priveşte clar categoria islamică drept categorie dominantă şi aceasta este principala consideraţie despre tactica sa intelectuală retrogradă.

3. *Islamul pur şi simplu.* Atît de adînc înrădăcinată este teoria simplităţii semitice aşa cum se găseşte ea în orientalismul modern, încît funcţionează prea puţin diferenţiat în scrieri europene antisemite bine cunoscute, precum *The Protocols of the Elders of Zion*, şi în observaţii precum cele făcute de Chaim Weizmann lui Arthur Balfour pe 30 mai 1918 :

> Arabii, care au o inteligenţă superficială şi un spirit vioi, venerează un lucru şi doar un singur lucru – puterea şi succesul... Autorităţile britanice... cunoscînd aşa cum cunosc firea perfidă a arabilor... trebuie să fie în permanenţă atente... Cu cît regimul englez încearcă să fie mai corect, cu atît mai arogant devine arabul... Starea actuală a lucrurilor ar tinde neapărat către crearea unei Palestine arabe, dacă ar exista un popor arab în Palestina. Nu va produce, de fapt, acest rezultat, pentru că felahul este cu cel puţin patru secole în urmă, iar efendi... este necinstit, necultivat, lacom şi lipsit de patriotism în măsura în care este ineficient[129].

Numitorul comun al lui Weizmann şi al antisemitului european îl reprezintă perspectiva orientalistă, care vede semiţii (sau subdivizările acestei categorii) lipsiţi, prin natura lor, de calităţile dezirabile ale occidentalilor. Totuşi, diferenţa între Renan şi Weizmann este că cel de al doilea a dobîndit deja în spatele retoricii sale soliditatea instituţiilor, în timp ce cu primul nu s-a întîmplat astfel. Nu există în orientalismul secolului XX aceeaşi „graţioasă copilărie" ce nu îmbătrîneşte – aliată acum nechibzuit cu erudiţia, avînd acum un stat şi toate instituţiile acestuia –, pe care Renan a văzut-o ca fiind modul de existenţă neschimbat al semiţilor?

Totuşi, cu ce mari prejudicii a fost menţinută varianta din secolul XX a mitului! A produs o imagine a arabului aşa cum a fost văzut el de o societate cvasioccidentală „avansată". În rezistenţa sa în faţa colonialiştilor străini, palestinianul a fost fie un sălbatic neghiob, fie o cantitate neglijabilă din punct de vedere moral şi chiar existenţial. Conform legilor

israeliene, doar un evreu are drepturi civile depline şi privilegii absolute de imigrare ; chiar dacă sînt locuitorii din zonă, arabilor li se acordă drepturi mai puţine, mai simple : nu pot imigra şi, dacă par a nu avea aceleaşi drepturi, e pentru că sînt „mai puţin dezvoltaţi". Orientalismul guvernează în totalitate politica israeliană privind arabii, aşa cum dovedeşte din plin Raportul Koenig publicat recent. Există arabi buni (care fac ce li se spune) şi arabi răi (care nu fac şi sînt, deci, teroriştі). Mai mult ca orice, există toţi acei arabi pe care, o dată înfrînţi, te poţi aştepta să-i vezi stînd supuşi în spatele unei linii infailibil fortificate, populată cu un număr cît mai mic de oameni, pe baza teoriei că arabii au trebuit să accepte mitul superiorităţii israeliene şi nu vor îndrăzni niciodată să atace. E nevoie să se arunce doar o privire peste paginile lucrării generalului Yehoshafat Harkabi *Arab Attitudes to Israel* pentru a vedea cum – după exprimarea, într-un admirabil limbaj, a lui Robert Alter din „Commentary"[130] – spiritul arab, depravat, antisemitic în esenţă, violent, neechilibrat, a putut produce doar retorică şi ceva mai mult. Un mit sprijină şi produce un altul. Îşi răspund reciproc, tinzînd către simetrii şi modele de un tip pe care, ca orientali, arabii înşişi se speră să le producă, dar pe care, ca fiinţă umană, nici un arab nu le poate susţine cu adevărat.

De la sine, în sine, ca un set de credinţe, ca o metodă de analiză, orientalismul nu se poate dezvolta. Într-adevăr, el este antiteza doctrinară a dezvoltării. Argumentul său central îl constituie mitul dezvoltării întrerupte a semiţilor. Din această matrice, se nasc alte mituri, fiecare arătînd că semitul este contrarul occidentalului şi, iremediabil, victima propriei slăbiciuni. Printr-o înlănţuire de evenimente şi împrejurări, mitul semitic s-a bifurcat în mişcarea sionistă ; un semit a luat calea orientalismului, celălalt, arabul, a fost obligat să ia calea orientalului. De fiecare dată cînd e solicitat cortul şi tribul, e folosit mitul ; de fiecare dată cînd e evocat conceptul de caracter naţional arab, e folosit mitul. Autoritatea pe care o au aceste instrumente asupra spiritului e sporită de instituţiile construite în jurul lor. Pentru fiecare orientalist, aproape literalmente, există un sistem de susţinere de o forţă ameţitoare, dată fiind vremelnicia miturilor propagate de orientalism. Acest sistem culminează acum cu înseşi instituţiile statului. De aceea, a scrie despre lumea orientală arabă înseamnă a scrie cu autoritatea unei naţiuni şi nu cu afirmarea unei ideologii stridente, ci cu siguranţa incontestabilă a unui adevăr absolut, susţinut de o forţă absolută.

În numărul său din februarie 1974, revista „Commentary" a oferit cititorilor un articol al profesorului Gil Carl Alroy, intitulat *Do the Ar-*

abs Want Peace? Alroy este profesor de ştiinţe politice şi autor a două lucrări, *Attitudes Towards Jewish Statehood in the Arab World* şi *Images of Middle East Conflict* ; este un om ce declară că-i „cunoaşte" pe arabi şi este, în mod evident, expert în crearea imaginilor. Argumentul său e previzibil : că arabii vor să distrugă Israelul, că arabii spun ceea ce vor (şi Alroy îşi utilizează cu ostentaţie capacitatea de a cita dovezi din ziarele egiptene, dovezi pe care le identifică peste tot cu „arabii", de parcă arabii şi ziarele egiptene ar fi una) etc., cu un zel vioi, superficial. În centrul acestui articol, ca şi în centrul unor lucrări anterioare ale altor „arabişti" (sinonim cu „orientalişti"), precum generalul Harkabi, al căror domeniu este „spiritul arab", se află o ipoteză de lucru în privinţa a ceea ce sînt cu adevărat arabii, dacă se elimină toată absurditatea exterioară. Cu alte cuvinte, Alroy trebuie să dovedească faptul că, fiind, în primul rînd, cu toţii înclinaţi spre răzbunare sîngeroasă, în al doilea rînd, incapabili de pace, din punct de vedere psihologic, şi, în al treilea rînd, legaţi în mod congenital de un concept de dreptate care înseamnă tocmai contrarul acesteia, în arabi nu trebuie avut încredere şi trebuie luptat împotriva lor la nesfîrşit ca împotriva oricărei alte boli fatale. Ca dovadă, principalul element adus de Alroy este un citat din eseul lui Harold W. Glidden, *The Arab World* (la care m-am referit în capitolul 1). Alroy consideră că Glidden a reuşit să „surprindă foarte bine diferenţele culturale între viziunea occidentală şi ceea arabă" asupra lucrurilor. Argumentul lui Alroy este definitiv – arabii sînt sălbatici fără speranţă – şi astfel o autoritate cunoscătoare a spiritului arab spune unui public larg de evrei prezumtiv îngrijoraţi că trebuie să continue să aibă grijă. Şi o face academic, rece, deschis, utilizînd dovezile preluate de la arabii înşişi – care, spune el cu o siguranţă maiestuoasă, au „exclus în mod hotărît... pacea reală" – şi de la psihanaliză[131].

Asemenea declaraţii se pot explica prin recunoaşterea faptului că o diferenţă mai implicită şi mai marcată afirmată de orientalist între el însuşi şi oriental este că primul *scrie* despre ceva, în timp ce despre al doilea *se scrie*. Pentru al doilea, pasivitatea reprezintă rolul presupus ; pentru cel dintîi, puterea de a observa, de a studia etc. ; după cum a declarat Roland Barthes, un mit (şi cei ce-l perpetuează) se poate (se pot) inventa pe sine fără încetare[132]. Orientalul e dat ca fiind ceva rigid, stabil, ce trebuie investigat, chiar cunoscut. Nici un fel de dialectică nu e nici dorită, nici permisă. Există o sursă de informaţii (orientalul) şi o sursă de cunoştinţe (orientalistul), pe scurt un scriitor şi un subiect, altfel inert. Relaţia dintre ei este în mod radical o chestiune de putere, pentru

care există numeroase imagini. Iată un exemplu luat din lucrarea lui Raphael Patai, *Golden River to Golden Road* :

> Pentru a evalua în mod corect ceea ce va *accepta de bunăvoie* cultura Orientului Mijlociu din tezaurele stînjenitor de bogate ale civilizației occidentale, *trebuie dobîndită prima dată* o înțelegere mai bună și mai solidă a culturii Orientului Mijlociu. Aceeași premisă este necesară pentru *aprecierea* efectelor probabile ale *caracteristicilor nou introduse* asupra contextului cultural al oamenilor ghidați de tradiție. De asemenea, trebuie studiate mai atent decît pînă acum modurile și mijloacele *prin care noile oferte culturale pot fi făcute acceptabile*. Pe scurt, singurul fel în care *nodul gordian al rezistenței* Orientului Mijlociu la occidentalizare *poate fi tăiat* este studierea Orientului Mijlociu, *obținerea unei imagini mai complete* a culturii sale tradiționale, o mai bună înțelegere a *proceselor de schimbare ce au loc* în prezent acolo și *o analiză mai profundă* a psihologiei grupurilor umane educate în cultura Orientului Mijlociu. *Sarcina este solicitantă, dar recompensa, armonia între Occident* și o zonă a lumii învecinate de o importanță crucială, merită efortul[133].

Figurile metaforice care susțin acest pasaj (le-am indicat în italice) provin dintr-o varietate de activități umane, unele comerciale, alte horticole, altele religioase, veterinare sau istorice. Totuși, în fiecare caz, relația între Orientul Mijlociu și Occident este definită în mod real ca sexuală : așa cum am spus anterior, cînd am discutat despre Flaubert, asocierea între Orient și sex e remarcabil de persistentă. Orientul Mijlociu opune rezistență, ca orice virgină, dar bărbatul erudit cîștigă premiul tăind nodul gordian, desfăcîndu-l, trecînd prin el, în ciuda „sarcinii solicitante". „Armonia" este rezultatul înfrîngerii sfielii feciorelnice ; nu e nicidecum coexistența unor egali. Relația fundamentală de putere între savant și subiect nu se schimbă niciodată : ea e în mod constant în favoarea orientalistului. Studiu, înțelegere, cunoaștere, evaluare, deghizate în lingușeli ale „armoniei", sînt instrumente de cucerire.

Operațiile verbale într-o scriere precum cea a lui Patai (care și-a depășit chiar opera anterioară în recenta *The Arab Mind*[134]) au ca scop un gen foarte special de comprimare și de reducere. O bună parte din accesoriile sale sînt antropologice – descrie Orientul Mijlociu ca pe o „zonă culturală" – dar rezultatul este eradicarea numeroaselor diferențe între arabi (oricine ar fi ei, de fapt) în interesul unei singure diferențe,

cea care îi deosebeşte pe arabi de oricine altcineva. Ca subiect de studiu şi de analiză, ei pot fi controlaţi mai uşor. În plus, reduşi în acest fel, pot fi determinaţi să permită, să legitimeze şi să pună în valoare absurdităţi generale, de tipul celor din lucrări precum Sania Hamady, *Temperament and Character of the Arabs* :

> Arabii au demonstrat pînă acum o incapacitate de unitate disciplinată şi constantă. Ei trăiesc izbucniri colective de entuziasm, dar nu au răbdare pentru eforturi colective, care sînt făcute de obicei cu şovăire. Ei manifestă lipsă de coordonare şi de armonie în organizare şi funcţionare, şi nici nu şi-au dovedit capacitatea de cooperare. Orice acţiune colectivă într-un scop comun sau pentru un avantaj reciproc le este străină[135].

Stilul acestei scrieri spune, poate, mai mult decît intenţiona Hamady. Verbe ca „a demonstra", „a manifesta", „a dovedi" sînt folosite fără un complement indirect : cui demonstrează, manifestă, dovedesc arabii? Nimănui în mod special, desigur, dar tuturor în general. Este un alt mod de a spune că adevărurile acestea se dezvăluie de la sine doar unui observator privilegiat sau iniţiat, căci nicăieri Hamady nu citează probe general valabile pentru observaţiile ei. Mai mult, dată fiind absurditatea observaţiilor, ce fel de probe pot exista? Pe măsură ce textul avansează, încrederea tonului ei creşte : „Orice acţiune colectivă... le este străină". Categoriile devin mai violente, afirmaţiile sînt mai tranşante, iar arabii s-au transformat în totalitate din oameni în nimic altceva decît subiectul prezumtiv al stilului lui Hamady. Arabii există doar ca prilej pentru observatorul tiranic : „Lumea este ideea *mea*".

Aşa se întîmplă în întreaga operă a orientalistului contemporan : afirmaţii dintre cele mai bizare îi punctează paginile, indiferent dacă este un Manfred Halpern, care susţine că, şi dacă toate procesele gîndirii umane pot fi reduse la opt, spiritul islamic e capabil doar de patru[136], sau un Morroe Berger, care presupune că, limba arabă fiind foarte deprinsă cu retorica, arabii sînt, în consecinţă, incapabili de o gîndire adevărată[137]. Putem numi aceste afirmaţii mituri în funcţia şi structura lor şi totuşi trebuie să încercăm să înţelegem ce alte imperative le guvernează utilizarea. Aici speculăm, desigur. Generalizările orientaliste despre arabi sînt foarte detaliate atunci cînd vine vorba de enumerarea critică a caracteristicilor arabilor, dar mult mai puţin detaliate atunci cînd trebuie analizate calităţile arabilor. Familia arabă, retorica arabă, caracterul arab, în ciuda descrierilor bogate oferite de orientalişti, apar denaturate, fără

vigoare umană, chiar şi atunci cînd aceleaşi descrieri au amploare şi profunzime în marea lor putere asupra subiectului. Citäm din nou din Hamady :

> Astfel, arabul trăieşte într-un mediu dur şi frustrant. Are puţine şanse să-şi dezvolte potenţialul şi să-şi definească poziţia în societate, are puţină încredere în progres şi schimbare, şi-şi găseşte salvarea doar în viaţa viitoare[138].

Ceea ce arabul nu poate realiza singur se găseşte în scrierile despre el. Orientalistul este extrem de sigur de potenţialul *lui*, nu e pesimist, e capabil să-şi definească poziţia, a sa şi a arabului. Imaginea orientalului arab e hotărît negativă ; totuşi, ne întrebăm, de ce această serie nesfîrşită de lucrări despre el? Ce-l atrage pe orientalist, dacă nu e – şi sigur nu e – dragostea pentru ştiinţa, spiritul, societatea, realizările arabe? Cu alte cuvinte, care este natura prezenţei arabe în discursul mitic despre arab?

Două lucruri : numărul şi puterea generatoare. Ambele calităţi pot fi reduse una la alta în ultimă instanţă, dar trebuie să le separäm în vederea analizei. Aproape fără excepţie, fiecare lucrare contemporană de cercetare orientalistă (mai ales în ştiinţele sociale) are multe de spus despre familie, despre structura sa cu dominaţie masculină, despre influenţa sa generalizată în societate. Lucrarea lui Patai reprezintă un exemplu tipic. Apare imediat un paradox neexprimat, căci, dacă familia e o instituţie pentru ale cărei eşecuri generale singurul remediu îl constituie acel placebo al „modernizării", trebuie să recunoaştem că familia continuă să se reproducă, este fertilă şi reprezintă sursa existenţei arabe în lume, aşa cum este ea. Ceea ce Berger numeşte „marea importanţă pe care oamenii o acordă propriilor capacităţi sexuale"[139] sugerează forţa ascunsă în spatele prezenţei arabe în lume. Dacă societatea arabă este reprezentată în termeni aproape în totalitate negativi şi în general pasivi, ca fiind destinată răpirii şi cuceririi de către eroul orientalist, putem presupune că o asemenea reprezentare constituie un mod de a trata marea varietate şi forţa diversităţii arabe, a cărei sursă e, dacă nu intelectuală şi socială, atunci sexuală şi biologică. Totuşi, tabu-ul absolut inviolabil din discursul orientalist este că tocmai această sexualitate nu trebuie luată niciodată în serios. Nu poate fi niciodată învinuită în mod explicit pentru absenţa realizărilor şi a subtilităţilor raţionale „reale" pe care le descoperă orientalistul peste tot în rîndurile

arabilor. Şi totuşi, aceasta este, cred eu, veriga ce lipseşte din discuţiile al căror obiect principal e critica societăţii arabe „tradiţionale", cum ar fi cele oferite de Hamady, Berger şi Lerner. Ei recunosc puterea familiei, observă slăbiciunile spiritului arab, remarcă „importanţa" lumii orientale pentru Occident, dar nu spun niciodată ce implică discursul lor, că ceea ce-i rămîne cu adevărat arabului după ce s-a spus şi s-a făcut totul este un impuls sexual nediferenţiat. Cu rare ocazii – ca în lucrările lui Leon Mugniery – găsim implicitul exprimat clar : că există un „puternic apetit sexual... caracteristic acelor meridionali cu sînge fierbinte"[140]. Cea mai mare parte a timpului, totuşi, minimalizarea societăţii arabe şi reducerea sa la platitudini, de neconceput pentru alţii în afară de rasele inferioare, continuă pe o notă mascată de exagerare sexuală : arabul se produce pe sine, la nesfîrşit, pe cale sexuală şi cam atît. Orientalistul nu spune nimic în această privinţă, deşi argumentaţia lui depinde de asta : „Dar cooperarea în Orientul Apropiat este încă în mare măsură o problemă de familie şi prea puţin din ea se găseşte în afara grupului cu legături de sînge sau a satului"[141]. Ceea ce înseamnă că singurul fel în care arabii contează e ca simple fiinţe biologice ; din punct de vedere instituţional, politic, cultural, ei sînt zero sau aproape zero. Numeric şi ca producători de familii, arabii sînt reali.

Dificultatea legată de această viziune este că ea complică pasivitatea din rîndul arabilor, presupusă de orientalişti precum Patai şi chiar Hamady şi ceilalţi. Dar este în logica miturilor, ca şi în cea a viselor, tocmai să accepte antitezele radicale. Căci un mit nu analizează sau rezolvă probleme. Le reprezintă ca deja analizate şi rezolvate ; adică le prezintă ca imagini deja asamblate, aşa cum o sperietoare de ciori este asamblată din resturi şi vechituri şi apoi înălţată pentru a reprezenta un om. Deoarece imaginea *foloseşte* tot materialul în propriu-i scop şi deoarece, prin definiţie, mitul înlocuieşte viaţa, antiteza între un arab suprafertil şi o păpuşă pasivă nu funcţionează. Discursul maschează antiteza. Un oriental arab este acea creatură imposibilă, a cărei energie libidinală o duce la o suprastimulare paroxistică şi, totuşi, el este ca o marionetă în ochii lumii, ce priveşte în gol către un peisaj modern, pe care nu-l poate înţelege şi căruia nu-i poate face faţă.

O asemenea imagine a arabului pare a fi relevantă în discuţiile recente pe tema comportamentului politic oriental şi a celor două teme favorite actuale ale cercetării orientaliste, revoluţia şi modernizarea. Sub auspiciile Şcolii de Studii Orientale şi Africane, a apărut în 1972 volumul intitulat *Revolution in the Middle East and Other Case Studies*, editat de P. J. Vatikiotis. Titlul este clar medical, căci se speră ca noi

să credem că orientaliştilor li s-a dat, în sfîrşit, avantajul a ceea ce orientalismul „tradiţional" a evitat de obicei : atenţie psihoclinică. Vatikiotis stabileşte tonul culegerii cu o definiţie cvasimedicală a revoluţiei, dar, pentru că în mintea sa şi în cea a cititorilor săi, se află revoluţia arabă, ostilitatea definiţiei pare acceptabilă. Este aici o ironie foarte inteligentă, despre care voi vorbi mai tîrziu. Sprijinul teoretic al lui Vatikiotis îl constituie Camus – a cărui mentalitate colonială nu admitea revoluţia sau arabii, aşa cum a arătat recent Conor Cruise O'Brien – dar expresia „revoluţia distruge şi oamenii, şi principiile" e preluată de la Camus ca avînd „un sens fundamental". Vatikiotis continuă :

> ... întreaga ideologie revoluţionară este în conflict direct cu structura raţională, biologică şi psihologică a omului (de fapt, constituie un atac frontal asupra acesteia).
> Fiind supusă unei metastaze metodologice, ideologia revoluţionară pretinde fanatism de la adepţii ei. Politica, pentru revoluţionari, nu e doar o chestiune de credinţă sau un înlocuitor al credinţei religioase. Trebuie să înceteze a mai fi ceea ce a fost întotdeauna, şi anume o activitate de adaptare în timp în vederea supravieţuirii. Politica metastatică, soteriologică disprefuieşte adaptabilitatea, căci cum altfel poate evita dificultăţile, ignora şi ocoli obstacolele dimensiunii biologice–psihologice complexe a omului sau fascina raţionalitatea lui subtilă, deşi limitată şi vulnerabilă? Se teme şi se fereşte de natura concretă şi discretă a problemelor umane şi de preocupările vieţii politice : dezvoltă abstractul şi prometeicul. Subordonează toate valorile tangibile unei valori supreme unice : implicarea omului şi a istoriei într-un proiect măreţ de eliberare umană. Nu e mulţumită de politica umană, care are atîtea limite enervante. Doreşte, în schimb, să creeze o lume nouă, nu prin adaptare, nu în mod ezitant, delicat, adică uman, ci printr-un act înfricoşător de creaţie olimpiană, pseudodivină. Politica în serviciul omului este o formulă inacceptabilă pentru ideologul revoluţionar. Mai degrabă omul există pentru a servi o ordine creată pe cale politică şi decretată în mod violent[142].

Indiferent ce altceva mai spune acest pasaj – într-un stil extrem de preţios, de un fanatism contrarevoluţionar – el nu spune mai puţin decît că revoluţia este un gen inferior de sexualitate (act pseudodivin de creaţie) şi de asemenea o boală canceroasă. Orice este făcut de

om, după părerea lui Vatikiotis, e raţional, corect, subtil, discret, concret ; orice proclamă revoluţionarul e violent, iraţional, canceros. Procrearea, schimbarea şi continuitatea sînt identificate nu doar cu sexualitatea şi cu nebunia, ci, în mod puţin paradoxal, şi cu abstracţia.

Termenii lui Vatikiotis sînt încărcaţi şi coloraţi emoţional prin apeluri (de la dreapta) la omenie şi decenţă şi prin apeluri (împotriva stîngii) ce apără umanitatea de sexualitate, de cancer, de nebunie, de violenţa iraţională, de revoluţie. Întrucît în discuţie se află revoluţia arabă, trebuie să interpretăm pasajul după cum urmează : aceasta este revoluţia şi, dacă arabii o doresc, atunci comentariul despre ei, ca gen de rasă inferioară, e grăitor. Ei sînt capabili *doar* de activitate sexuală şi nu de raţiune olimpiană (occidentală, modernă). Ironia despre care vorbeam mai înainte intră acum în joc, căci, după cîteva pagini, aflăm că arabii sînt atît de inepţi încît nici măcar nu pot aspira la ambiţii revoluţionare, nici vorbă să le atingă. Indirect spus, nimeni nu trebuie să se teamă de sexualitatea arabă în sine, ci pentru eşecul ei. Pe scurt, Vatikiotis îi cere cititorului să creadă că revoluţia în Orientul Mijlociu reprezintă o ameninţare tocmai pentru că nu poate fi atinsă.

> Sursa majoră de conflict politic şi de revoluţie potenţială în multe ţări din Orientul Mijlociu, ca şi din Africa şi Asia de astăzi, este incapacitatea aşa-numitelor regimuri şi mişcări naţionaliste radicale de a controla, nici vorbă de a rezolva, problemele sociale, economice şi politice ale independenţei... Pînă cînd statele din Orientul Mijlociu îşi pot controla activitatea economică şi îşi pot crea sau produce propria tehnologie, accesul lor la experienţa revoluţionară va rămîne limitat. Categoriile politice esenţiale pentru o revoluţie vor lipsi[143].

E rău şi dacă o crezi, şi dacă nu o crezi. În această serie de definiţii, revoluţiile apar ca invenţii ale unor minţi smintite din punct de vedere sexual, care, la o analiză mai atentă, se dovedesc a nu fi capabile nici măcar de nebunia pe care Vatikiotis o respectă cu adevărat şi care e umană, nu arabă, concretă, nu abstractă, asexuală, nu sexuală.

Contribuţia ştiinţifică cea mai importantă din culegerea lui Vatikiotis este eseul lui Bernard Lewis *Islamic Concepts of Revolution*. Aici, strategia e mai rafinată. Mulţi cititori află că, pentru vorbitorii de arabă de azi, cuvîntul *thawra* şi cuvintele din aceeaşi familie înseamnă revoluţie ; vor afla acest lucru şi din introducerea lui Vatikiotis. Totuşi, Lewis nu descrie semnificaţia cuvîntului *thawra* pînă la sfîrşitul articolului său, după

ce a discutat concepte precum *dawla*, *fitna* şi *bughat* în contextul lor istoric şi mai ales religios. Problema aici este în principal că „doctrina occidentală de dreapta de a se opune unei guvernări proaste e străină gîndirii islamice", ceea ce duce la „defetism" şi „chietism" ca atitudini politice. Nicăieri în eseu nu afli sigur unde ar trebui să se găsească termenii aceştia, cu excepţia istoriei cuvintelor. Apoi, aproape de finalul eseului, citim următoarele :

> În ţările vorbitoare de limba arabă, un cuvînt diferit a fost folosit pentru [revoluţie] *thawra*. Rădăcina *th-w-r*, în araba clasică, însemna a se ridica (de exemplu, despre o cămilă), a fi stîrnit sau excitat şi, de aici, mai ales în utilizare maghrebiană, a se revolta. E utilizat adesea în contextul stabilirii unei suveranităţi neînsemnate, independente ; astfel, de exemplu, aşa–numiţii conducători de regate, ce au domnit în Spania în secolul al XI-lea, după dezmembrarea califatului de Cordoba, se cheamă *thuwwar* (sing. *tha'ir*). Substantivul *thawra*, în primul rînd, înseamnă excitare, ca în expresia citată în Sihah, un dicţionar de arabă medievală standard, *intazir hatta taskun hadhihi 'lthawra*, aşteaptă pînă cînd această excitare dispare, o recomandare foarte potrivită. Verbul e folosit de al–Iji, în forma *thawaran* sau *itharat fitna*, a stîrni revolta, ca unul dintre pericolele ce ar trebui să-i descurajeze pe oameni să mai practice rezistenţa în faţa unei guvernări proaste. *Thawra* este termenul folosit de scriitorii arabi din secolul al XIX-lea pentru revoluţia franceză şi de succesorii lor pentru revoluţiile acceptate, interne şi externe, din zilele noastre[144].

Întregul pasaj e marcat de condescendenţă şi de rea–credinţă. De ce să introduci ideea unei cămile ce se ridică drept rădăcină etimologică pentru revoluţia arabă modernă, dacă nu ca un mijloc inteligent de a discredita ce e modern? Raţiunea lui Lewis este evident de a minimaliza revoluţia de la valoarea sa contemporană la nimic mai nobil (sau mai frumos) decît o cămilă pe punctul de a se ridica de jos. Revoluţia e excitare, revoltă, stabilirea unei suveranităţi neînsemnate – nimic mai mult ; cel mai bun sfat (pe care, probabil, doar un savant şi gentleman occidental îl poate da) este : „aşteaptă pînă cînd această excitare dispare". Nu se poate afla dintr-o asemenea descriere disprețuitoare a revoluţiei (*thawra*) că nenumăraţi oameni i se dedică într-un mod activ, prea complex chiar şi pentru puterea de înţelegere a erudiţiei sarcastice a lui Lewis. Dar acest gen de descriere esenţializată e firesc pentru studenţi şi pentru

politicienii interesați de Orientul Mijlociu : că agitația revoluționară în rîndurile „arabilor" are cam tot atîtea consecințe cît ridicarea unei cămile și merită tot atîta atenție ca și vorbăria unor necioplți. Întreaga literatură orientalistă canonică va fi, din același motiv ideologic, incapabilă să-ți explice sau să te pregătească pentru revoluțiile din lumea arabă a secolului XX.

Asocierea făcută de Lewis între *thawra* și o cămilă care se ridică și, în general, între *thawra* și excitare (și nu o luptă în numele valorilor) insinuează, mai mult decît o face el de obicei, că arabul nu este aproape nimic altceva decît o ființă sexuală nevrotică. Fiecare dintre cuvintele și expresiile folosite de el pentru a descrie revoluția e marcat de sexualitate : *a stîrni, a excita, a ridica.* Dar, în cea mai mare parte, el atribuie arabului o sexualitate „proastă". În final, fiindcă arabii nu sînt cu adevărat dotați pentru acțiune serioasă, excitarea lor sexuală nu e mai nobilă decît ridicarea unei cămile. În loc de revoluție, există revolta, stabilirea unei suveranități neînsemnate și a unei excitări și mai mari, ceea ce echivalează cu a spune că, în loc de copulație, arabul poate realiza doar preludiul, masturbarea, coitus interruptus. Toate acestea cred eu că le sugerează Lewis, indiferent cît de nevinovat pare aerul său de erudiție sau cît de elevat pare limbajul. Căci, fiind atît de sensibil la nuanțele cuvintelor, el trebuie să fie conștient că și cuvintele *lui* au nuanțe.

Atît de mult s-a concentrat Lewis asupra proiectului său de a-i compromite, de a-i minimaliza și de a-i discredita pe arabi și islamul, încît pînă și energiile sale de savant și de istoric par a-l fi părăsit. Va publica, de exemplu, un capitol intitulat *The Revolt of Islam* într-o carte în 1964, apoi va republica o bună parte din același material peste doisprezece ani, ușor modificat pentru a se potrivi cu noul loc de publicare (în acest caz, revista „Commentary") și reintitulat *The Return of Islam*. De la „Revolt" (revoltă) la „Return" (întoarcere) există, desigur, o schimbare în rău, o schimbare destinată, în viziunea lui Lewis, să explice publicului său celui mai recent de ce musulmanii (sau arabii) încă nu vor să se potolească și să accepte hegemonia israeliană asupra Orientului Apropiat.

Să privim mai îndeaproape cum face el acest lucru. În ambele materiale, menționează o răscoală antiimperialistă din Cairo din 1945, pe care o descrie ca antievreiască. Totuși, în nici unul dintre cazuri, nu ne explică în ce fel a fost antievreiască ; de fapt, ca probă materială pentru acest caracter antievreiesc, el oferă informația oarecum surprinzătoare că „mai multe biserici, catolice, armene și ortodoxe grecești, au fost atacate și distruse". Să vedem prima variantă, scrisă în 1964 :

> Pe 2 noiembrie 1945, lideri politici din Egipt au chemat lumea la demonstrații cu ocazia aniversării Declarației lui Balfour. Acestea s-au transformat rapid în răscoale antievreiești, în timpul cărora o biserică catolică, una armenească și una ortodoxă grecească au fost atacate și distruse. Ce aveau de a face, te poți întreba, catolicii, armenii și grecii cu Declarația lui Balfour?[145]

Și iată versiunea din „Commentary", scrisă în 1976 :

> Pe măsură ce mișcarea naționalistă s-a răspîndit cu adevărat, ea a devenit tot mai puțin națională și mai mult religioasă, cu alte cuvinte, mai puțin arabă și mai mult islamică. În momentele de criză – care au fost numeroase în deceniile din urmă – loialitatea colectivă instinctivă a prevalat asupra tuturor celorlalte. Cîteva exemple vor fi de ajuns. Pe 2 noiembrie 1945, s-au organizat demonstrații în Egipt [de remarcat aici cum expresia „s-au organizat demonstrații" reprezintă o încercare de a arăta loialitățile instinctive ; în varianta precedentă, „liderii politici" erau răspunzători de tot ce s-a întîmplat] cu ocazia aniversării emiterii de către guvernul britanic a Declarației lui Balfour. Deși nu aceasta a fost, cu siguranță, intenția liderilor politici care au sprijinit-o, demonstrația s-a transformat rapid într-o răscoală antievreaiscă și răscoala antievreiască într-o izbucnire mai generală, în timpul căreia mai multe biserici, catolice, armene și ortodoxe grecești [o altă schimbare semnificativă : aici, impresia e că multe biserici, de trei tipuri, au fost atacate ; varianta anterioară menționează clar trei biserici] au fost atacate și distruse[146].

Scopul polemic, nu științific, al lui Lewis este de a arăta, aici și în altă parte, că islamul reprezintă o ideologie antisemitică, nu doar o religie. El întîmpină o mică dificultate logică în încercarea de a afirma că islamul e un fenomen de masă înfricoșător și, în același timp, „nerăspîndit cu adevărat", dar această problemă nu-l preocupă prea mult. După cum arată a doua versiune a narațiunii sale tendențioase, el continuă proclamînd că islamul este un fenomen de masă sau de turmă, irațional, ce-i conduce pe musulmani prin pasiune, instinct sau ură nesăbuită. Intenția acestei expuneri este să-și înspăimînte publicul, să-l facă să nu cedeze niciodată absolut nimic islamului. După părerea lui Lewis, islamul nu se dezvoltă, și nici musulmanii ; ei există, și trebuie priviți, pe baza

acelei esențe pure a lor (după părerea lui Lewis), ce se întîmplă să includă o ură îndelungată față de creștini și evrei. Peste tot, Lewis se abține să facă foarte ușor asemenea declarații incendiare ; are grijă întotdeauna să spună că, desigur, musulmanii nu sînt antisemiți așa cum au fost naziștii, dar religia lor se poate adapta prea rapid la antisemitism, ceea ce a și făcut. El afirmă același lucru legat de islam și rasism, sclavie și alte rele mai mult sau mai puțin „occidentale". Esența ideologiei lui Lewis despre islam este că el nu se schimbă niciodată și întreaga misiune a lui Lewis constă acum în a informa segmentele conservatoare ale publicului cititor evreiesc și pe oricine vrea să asculte, că orice descriere politică, istorică și științifică a musulmanilor trebuie să înceapă și să se încheie cu faptul că musulmanii sînt musulmani.

> Căci a admite că o întreagă civilizație poate avea religia ca primă loialitate este prea mult. Chiar sugerarea unui asemenea lucru e privită ca jignitoare de către opinia liberală, care e gata întotdeauna să se simtă ofensată în numele celor pe care îi consideră protejații săi. Aceasta se reflectă în incapacitatea actuală, politică, jurnalistică și științifică în egală măsură, de a recunoaște importanța factorului religie în treburile curente ale lumii musulmane, și în recurgerea consecventă la limbajul stîngii și al dreptei, progresist și conservator, și la restul terminologiei occidentale, a cărei utilizare pentru explicarea fenomenelor politice musulmane este aproximativ la fel de precisă și edificatoare ca și comentariul unui meci de cricket de către un corespondent de baseball. [Lewis e atît de încîntat de această ultimă comparație încît o citează textual din polemica sa din 1964.][147]

Într-o lucrare ulterioară, Lewis ne spune care terminologie este mai exactă și utilă, deși terminologia nu pare mai puțin „occidentală" (indiferent ce înseamnă „occidentală") : musulmanii, ca majoritatea celorlalte foste popoare coloniale, sînt incapabili să spună adevărul sau chiar să-l vadă. După părerea lui Lewis, ei sînt dependenți de mitologie, în același fel ca „așa-numita școală revizionistă din Statele Unite, ce privește în urmă la o epocă de aur a virtuții americane și atribuie aproape toate păcatele și crimele lumii regimului actual din țara sa"[148]. Pe lîngă faptul că este o expunere rău intenționată și total inexactă de istorie revizionistă, acest gen de observație e destinat a-l plasa pe Lewis ca mare istoric deasupra măruntei subdezvoltări a musulmanilor și deasupra revizioniștilor.

Totuşi, în ceea ce priveşte precizia şi insistenţa sa ca „savantul, totuşi, să nu dea frîu liber prejudecăţilor“[149], Lewis nu e atît de dur faţă de sine şi faţă de cauza sa. El va menţiona, de exemplu, cazul arabilor contra sionismului (folosind limbajul naţionalistului arab) fără a aminti, în acelaşi timp, nicăieri, în nici una din scrierile sale, că a existat o invazie şi o colonizare sionistă a Palestinei în ciuda locuitorilor arabi băştinaşi şi în conflict cu ei. Nici un israelian nu va nega aceasta, dar Lewis, istoricul orientalist, pur şi simplu o omite. Va vorbi despre absenţa democraţiei din Orientul Mijlociu, cu excepţia Israelului, fără a menţiona măcar Regulamentul Apărării de Urgenţă folosit în Israel pentru a-i guverna pe arabi ; nu are nimic de spus nici despre „detenţia preventivă“ a arabilor în Israel, nici despre zecile de aşezări ilegale din partea vestică a Gazei, aflată sub ocupaţie militară, nici despre absenţa drepturilor omului pentru arabii din fosta Palestină, printre care cel mai important e dreptul la imigrare. În schimb, Lewis îşi permite libertatea ştiinţifică de a spune că „imperialismul şi sionismul [în ceea ce-i priveşte pe arabi, au fost] multă vreme cunoscute sub vechile lor nume de creştini şi evrei“[150]. Îl citează pe T. E. Lawrence pe tema „semiţilor“ pentru a-şi susţine cazul împotriva islamului, nu discută niciodată sionismul în paralel cu islamul (de parcă sionismul ar fi o mişcare franceză, nu religioasă) şi încearcă peste tot să demonstreze că orice revoluţie de oriunde este, în cel mai bun caz, o formă de „milenarism laic“.

Ai putea considera acest gen de procedură mai puţin contestabil, ca propagandă politică – care este ceea ce este, desigur – dacă nu ar fi însoţit de predici despre obiectivitatea, corectitudinea, imparţialitatea adevăratului istoric, sugerîndu-se întotdeauna că musulmanii şi arabii nu pot fi obiectivi, dar că orientaliştii ca Lewis, care scriu despre musulmani şi arabi, sînt obiectivi, prin definiţie, prin educaţie, prin simplul fapt al occidentalismului lor. Aceasta este culmea orientalismului ca dogmă, care nu numai că îşi desconsideră subiectul, ci îi şi pune în umbră pe cei ce-l practică. Dar să-l ascultăm, în final, pe Lewis care ne spune cum ar trebui să se comporte istoricul. Ne putem întreba foarte bine dacă numai orientalii sînt supuşi prejudecăţilor acuzate de el.

> Loialităţile [istoricului] îi pot influenţa alegerea subiectului de cercetare, dar nu trebuie să-i influenţeze modul de a-l trata. Dacă, în timpul cercetărilor, el descoperă că grupul cu care se identifică are întotdeauna dreptate şi că celelalte grupuri, cu care se află în conflict, greşesc întotdeauna, atunci ar trebui sfătuit să-şi pună la îndoială concluziile şi să reexamineze

ipotezele pe baza cărora şi-a ales şi şi-a interpretat probele ; căci nu stă în firea comunităţilor umane [de presupus că nici în cea a comunităţii de orientalişti] să aibă întotdeauna dreptate.
În sfîrşit, istoricul trebuie să fie corect şi cinstit în modul de prezentare a istoriei. Aceasta nu înseamnă să se limiteze la o simplă expunere a unor fapte definitiv stabilite. În multe faze din activitatea sa, istoricul trebuie să formuleze ipoteze şi să emită judecăţi. Lucrul important este că se impune ca el să facă lucrul acesta în mod conştient şi explicit, revizuindu-şi dovezile pro şi contra concluziilor, examinînd diferitele interpretări posibile şi afirmînd clar care îi este decizia şi cum şi de ce a ajuns la ea[151].

A căuta o judecată conştientă, corectă şi explicită a lui Lewis la adresa islamului, pe care l-a tratat cum l-a tratat, înseamnă a căuta în zadar. El preferă să acţioneze, după cum am văzut, prin sugestie şi insinuare. Se bănuieşte, totuşi, că nu e conştient că procedează aşa (poate cu excepţia problemelor „politice", ca prosionismul, naţionalismul antiarab şi susţinerea stridentă a războiului rece), întrucît ar spune sigur că întreaga istorie a orientalismului, al cărei beneficiar este, a transformat aceste insinuări şi ipoteze în adevăruri indiscutabile.

Poate cel mai indiscutabil dintre aceste „adevăruri" fundamentale şi cel mai specific (căci e greu de crezut că poate fi susţinut pentru oricare altă limbă) este că araba ca limbă reprezintă o ideologie periculoasă. *Locus classicus* contemporan pentru această viziune asupra limbii arabe este eseul lui E. Shouby, *The Influence of the Arabic Language on the Psychology of the Arabs*[152]. Autorul e descris ca „psiholog cu pregătire în psihologia clinică şi în cea socială" şi se presupune că principalul motiv pentru care vederile sale au o răspîndire atît de largă este că el însuşi e arab (şi încă unul care se autoincriminează). Argumentul propus de el e lamentabil de naiv, poate pentru că nu are idee ce este limba şi cum funcţionează ea. Totuşi, subtitlurile eseului său sînt foarte semnificative ; araba e caracterizată de „Imprecizia generală a gîndirii", de „Accentuarea exagerată a semnelor lingvistice", de „Afirmaţii exagerate şi exagerare în general". Shouby e citat adesea ca o autoritate, pentru că vorbeşte ca o autoritate şi pentru că ceea ce personifică el este un fel de arab tăcut, care, în acelaşi timp, e un mare maestru al cuvintelor, ce se joacă fără prea multă seriozitate sau hotărîre. Tăcerea reprezintă o parte importantă din ce comentează Shouby, căci, în întregul său articol, el nu citează niciodată din literatura de care arabul e excesiv de mîndru. Unde

influențează atunci limba arabă spiritul arab? Exclusiv în lumea mitologică, creată pentru arab de către orientalism. Arabul este un semn al muțeniei combinate cu exprimarea excesivă fără speranță, al sărăciei combinate cu excesul. Faptul că un asemenea rezultat poate fi atins prin mijloace filologice dovedește sfîrșitul trist al unei tradiții filologice odinioară complexe, exemplificate astăzi doar prin cazuri individuale foarte rare. Apelul orientalistului de astăzi la „filologie" constituie ultima infirmitate a unei discipline savante, transformată complet în competență ideologică în materie de științe sociale.

În tot ce am discutat, limbajul orientalismului joacă rolul dominant. El aduce contrariile împreună ca „fireşti", prezintă tipurile umane în idiomuri şi metodologii savante, atribuie realitate şi competență obiectelor (alte cuvinte) create de el însuşi. Limbajul mitic e discurs, adică nu poate fi altfel decît sistematic ; nu produci discursuri după voie sau declarații în acest limbaj, fără a aparține mai întîi – în unele cazuri inconştient, dar oricum involuntar – ideologiei şi instituțiilor ce-i garantează existența. Acestea din urmă sînt întotdeauna instituții ale unei societăți avansate ce are de a face cu o societate mai puțin avansată, o cultură puternică aflată în contact cu una slabă. Principala trăsătură a discursului mitic este că el îşi ascunde propriile origini, ca şi originile a ceea ce descrie. „Arabii" sînt prezentați cu ajutorul imaginilor de tip static, aproape ideal, nici precum creaturi avînd un potențial pe cale de a se realiza, nici ca istorie în desfăşurare. Valoarea exagerată atribuită arabei ca limbă permite orientalistului să echivaleze limba cu spiritul, cu societatea, cu istoria şi cu natura. Pentru orientalist, limba îl *exprimă* pe orientalul arab, nu invers.

4. *Orientali orientali orientali.* Sistemul de ficțiuni ideologice pe care l-am denumit orientalism are implicații serioase nu numai pentru că poate fi discreditat din punct de vedere intelectual. Căci Statele Unite au investit astăzi enorm în Orientul Mijlociu, mai mult decît oriunde altundeva în lume : experții în probleme ale Orientului Mijlociu, care îi consiliază pe politicieni, sînt saturați de orientalism aproape cu toții. Majoritatea investiției, în mod caracteristic, e clădită pe fundamente nesigure, întrucît experții îi instruiesc pe politicieni pe baza unor abstracții ieftine, ca elitele politice, modernizarea şi stabilitatea, cele mai multe fiind pur şi simplu vechile şabloane orientaliste îmbrăcate în jargon politic, complet nepotrivite pentru descrierea a ceea ce a avut loc recent în Liban sau, mai înainte, în rezistența populară palestiniană față de Israel. Orientalistul încearcă acum să vadă Orientul ca pe un Occident de imitație, care, după părerea lui Bernard Lewis, se poate perfecționa doar atunci cînd națio-

nalismul său „e pregătit să se împace cu Occidentul"[153]. Dacă, între timp, arabii, musulmanii sau lumea a treia şi a patra o iau pe căi neaşteptate, la urma urmei, nu vom fi surprinşi să auzim un orientalist spunîndu-ne că aceasta dovedeşte incorigibilitatea orientalilor şi, astfel, faptul că nu se poate avea încredere în ei.

Eşecurile metodologice ale orientalismului nu pot fi justificate nici spunînd că Orientul *real* e diferit de imaginile orientaliştilor despre el, nici spunînd că, din moment ce orientaliştii sînt majoritatea occidentali, nu se poate ca ei să aibă un sentiment interior a ceea ce reprezintă Orientul. Ambele propuneri sînt false. Teza acestei cărţi nu e de a sugera că există un Orient real sau adevărat (islamic, arab sau de orice alt fel), nici de a afirma privilegiul necesar al unei perspective „din interior" faţă de una „din exterior", pentru a folosi distincţia semnificativă a lui Robert K. Merton[154]. Dimpotrivă, am susţinut că „Orientul" este el însuşi o entitate constituită şi că ideea că există spaţii geografice cu locuitori indigeni, radical diferiţi, ce pot fi definiţi pe baza unei religii, a unei culturi sau a unei esenţe rasiale, proprii acelui spaţiu geografic, este, de asemenea, extrem de discutabilă. Eu cu siguranţă nu cred afirmaţia limitată că doar un negru poate scrie despre negri, doar un musulman despre musulmani etc.

Şi totuşi, în ciuda eşecurilor sale, a jargonului său lamentabil, a rasismului său abia mascat, a aparatului său intelectual modest, orientalismul înfloreşte astăzi în formele pe care am încercat să le descriu. Într-adevăr, există motive de îngrijorare în faptul că influenţa sa s-a răspîndit în „Orientul" însuşi : paginile cărţilor şi ale ziarelor în arabă (şi, fără îndoială, în japoneză, în diferitele dialecte indiene şi în alte limbi orientale) abundă în analize de calitatea a doua făcute de arabi „spiritului arab", „islamului" şi altor mituri. Orientalismul s-a răspîndit şi în Statele Unite, acum cînd banii şi resursele arabe au adăugat o considerabilă fascinaţie „preocupării" tradiţionale faţă de Orientul important din punct de vedere strategic. Realitatea este că orientalismul a fost adaptat cu succes la noul imperialism, unde paradigmele sale conducătoare nu contestă, ci chiar confirmă proiectul imperial neîntrerupt de a domina Asia.

Într-o parte a Orientului despre care pot vorbi în directă cunoştinţă de cauză, compromisul dintre clasa intelectuală şi noul imperialism poate fi considerat foarte bine ca unul dintre succesele speciale ale orientalismului. Lumea arabă de astăzi este un satelit intelectual, politic şi cultural al Statelor Unite. Nu este în sine ceva de plîns ; totuşi, forma specifică a relaţiei de satelit este de plîns. Să luăm în considerare, în

primul rînd, faptul că universitățile din lumea arabă sînt conduse, în general, pe baza unui model moștenit de la o fostă putere colonială și odinioară impusă direct de aceasta. Noile împrejurări fac activitățile din învățămînt aproape grotești : săli populate cu sute de studenți, profesori prost pregătiți, suprasolicitați și slab plătiți, numiri politice în posturi, absența aproape totală a cercetării avansate și a facilităților pentru cercetare și, ce e mai important, lipsa unei biblioteci decente în întreaga zonă. În timp ce Marea Britanie și Franța au dominat odată orizonturile intelectuale din Orient prin importanța și bogăția lor, acum Statele Unite ocupă acest loc, cu rezultatul că cei cîțiva studenți promițători care reușesc să aibă succes în sistem sînt încurajați să vină în Statele Unite să-și continue activitatea avansată. Și, chiar dacă e sigur adevărat că unii studenți din lumea arabă continuă să meargă la studii în Europa, preponderența numerică evidentă e în favoarea Statelor Unite, lucru valabil pentru studenții ce vin din așa–numitele state radicale, ca și pentru cei din statele conservatoare, ca Arabia Saudită și Kuweit. În plus, sistemul de patronaj în învățămînt, afaceri și cercetare face din Statele Unite un virtual superior hegemonic ; sursa, oricît de mult poate să nu fie o sursă reală, e considerată a fi Statele Unite.

Doi factori fac ca situația să fie în mod și mai evident un triumf al orientalismului. În măsura în care se poate generaliza, tendințele resimțite în cultura contemporană din Orientul Apropiat sînt ghidate de modelele europene și americane. Cînd Taha Hussein a spus, în 1936, despre cultura arabă modernă că este europeană, nu orientală, el înregistra identitatea elitei culturale egiptene, al cărei distins membru era. Același lucru e valabil în legătură cu elita culturală arabă de azi, deși puternicul curent de idei antiimperialiste din lumea a treia, care a cuprins zona încă de la începutul anilor 1950, a temperat latura occidentală a culturii dominante. În plus, lumea arabă și islamică rămîne o putere de rangul doi în privința producției culturale, a cercetării și a învățămîntului. Aici trebuie să fim foarte realiști în utilizarea terminologiei politicii puterii pentru a descrie situația existentă. Nici un savant arab sau islamic nu-și permite să ignore ce se întîmplă în publicațiile de specialitate, în institutele și universitățile din Statele Unite și din Europa ; reciproca nu e valabilă. De exemplu, nu există nici o revistă importantă de studii arabe publicată în lumea arabă astăzi, tot așa cum nu există nici o instituție arabă de învățămînt capabilă să intre în competiție cu locuri precum Oxford, Harvard sau UCLA, în studiul lumii arabe, cu atît mai puțin în orice subiect neoriental. Rezultatul previzibil este că studenții (și profesorii) orientali încă doresc

să vină şi să stea la picioarele orientaliştilor americani şi apoi să repete publicului din ţările lor clişeele pe care eu le-am caracterizat ca dogme orientaliste. Un asemenea sistem de reproducere face inevitabil faptul că savantul oriental îşi va utiliza pregătirea americană pentru a se simţi superior propriului popor, deoarece poate să „mînuiască" sistemul orientalist ; în relaţiile cu superiorii săi, orientaliştii europeni sau americani, el va rămîne doar un „vorbitor nativ". Şi, într-adevăr, acesta este rolul său în Vest, dacă e suficient de norocos ca să rămînă acolo după pregătirea sa avansată. Majoritatea cursurilor elementare de limbi orientale sînt predate de „vorbitori nativi" în universităţile americane de azi ; de asemenea, puterea în sistem (în universităţi, fundaţii etc.) e deţinută aproape exclusiv de neorientali, deşi proporţia numerică de specialişti rezidenţi orientali faţă de cei neorientali nu e copleşitor în favoarea celor din urmă.

Există tot felul de alte indicii ale modului în care se menţine dominaţia culturală, prin consimţămînt oriental, la fel ca şi prin simplă presiune economică directă din partea Statelor Unite. Este trist să afli, de exemplu, că, în timp ce sînt zeci de organizaţii în Statele Unite pentru studierea Orientului arab şi islamic, nu există nici o organizaţie în Orient pentru studierea Statelor Unite, care exercită cea mai mare influenţă economică şi politică din zonă. Mai rău, sînt puţine institute în Orient, chiar de statură modestă, dedicate studierii Orientului. Dar toate acestea, cred eu, au o însemnătate mică în comparaţie cu al doilea factor ce contribuie la triumful orientalismului : consumerismul din Orient. Lumea arabă şi islamică în întregime e ancorată în sistemul de piaţă occidental. Nimeni nu are nevoie să i se amintească faptul că petrolul, cea mai mare resursă din regiune, a fost absorbit în totalitate de economia Statelor Unite. Vreau să spun nu doar că marile companii petroliere sînt controlate de sistemul economic american, ci şi că veniturile din petrolul arab, ca să nu menţionăm şi managementul industrial, din marketing şi cercetare, au bazele în Statele Unite. Aceasta i-a transformat efectiv pe arabii cu bogăţii petroliere în clienţi uriaşi ai exporturilor americane, lucru valabil atît pentru statele din Golful Persic, ca şi pentru Libia, Irak şi Algeria – toate, state radicale. Vreau să spun că relaţia este unilaterală, cu Statele Unite ca un client selectiv pentru foarte puţine produse (petrol şi mîna ieftină de lucru, în principal), iar arabii consumatori foarte diversificaţi ai unei game largi de produse americane, materiale şi ideologice.

Acest lucru are numeroase consecinţe. Există o imensă standardizare a gustului din zonă, simbolizată nu doar prin tranzistoare, blugi şi Coca-Cola, ci şi prin imagini culturale ale Orientului furnizate de mass-media

americană şi consumate fără discernămînt de marea masă a publicului de televiziune. Paradoxul unui arab care se priveşte pe sine ca „arab" de genul celui oferit de Hollywood nu e decît rezultatul cel mai simplu al celor spuse de mine. Un alt rezultat este că economia americană de piaţă şi orientarea sa către consumator au produs (şi produc încă în ritm accelerat) o clasă de oameni bine pregătiţi, a căror formaţie intelectuală e îndreptată spre satisfacerea nevoilor pieţei. Se pune puternic accentul pe inginerie, afaceri şi economie, în mod destul de evident ; dar intelectualitatea însăşi e un element auxiliar pentru ceea ce consideră ea a fi principalele tendinţe înăbuşite în Vest. Rolul prescris şi atribuit ei a fost cel de „modernizare", ceea ce înseamnă că ea conferă legitimitate şi autoritate unor idei despre modernizare, progres şi cultură, pe care le primeşte din Statele Unite în cea mai mare parte. Dovezi impresionante pentru aceasta pot fi găsite în ştiinţele sociale şi, destul de surprinzător, printre intelectualii radicali, al căror marxism e preluat pe scară mare din viziunea omogenizatoare a lui Marx însuşi asupra lumii a treia, aşa cum am discutat anterior în această carte. Astfel, dacă tot ce s-a spus aici este o recunoaştere intelectuală a imaginilor şi a doctrinelor orientalismului, există şi o foarte puternică întărire a acesteia în schimburile economice, politice şi sociale : pe scurt, Orientul modern participă la propria orientalizare.

Dar, în concluzie, ce se poate spune despre o alternativă la orientalism? Este această carte un argument doar *contra* ceva şi nu *pentru* ceva pozitiv? Pe alocuri în carte, am vorbit despre „decolonizarea" noilor orientări din aşa–numitele studii zonale – opera lui Anwar Abdel Malek, studiile publicate de membrii grupului Hull cu privire la Orientul Mijlociu, analizele şi propunerile inovatoare ale diferiţilor savanţi din Europa, Statele Unite şi Orientul Apropiat[155] – dar nu am încercat să fac altceva decît să-i menţionez sau să-i amintesc foarte rapid. Proiectul meu a constat în descrierea unui anumit sistem de idei, nu neapărat în înlocuirea sistemului cu unul nou. În plus, am încercat să ridic o serie de probleme relevante pentru discutarea chestiunilor privind experienţa umană : Cum *reprezentăm* alte culturi? Ce este *o altă* cultură? E noţiunea de cultură (sau rasă sau religie sau civilizaţie) diferită o noţiune utilă sau se implică ea întotdeauna fie în lauda de sine (cînd e vorba de propria cultură), fie în ostilitate şi agresiune (cînd e vorba de „celălalt")? Diferenţele culturale, religioase şi rasiale contează mai mult decît categoriile socio–economice sau decît cele politico–istorice? Cum dobîndesc ideile autoritate, „normalitate" şi chiar statutul de adevăr „firesc"? Care e rolul intelectualului?

Trebuie el să valideze cultura şi statul din care face parte? Ce importanţă trebuie să dea el unei conştiinţe critice independente, unei conştiinţe critice *opuse*?

Sper că unele dintre răspunsurile mele la aceste întrebări au fost implicite în tot ce am spus pînă aici, dar probabil că pot vorbi ceva mai explicit despre altele acum. Aşa cum l-am caracterizat în studiul de faţă, orientalismul contestă nu doar posibilitatea erudiţiei nepolitice, ci şi oportunitatea unei relaţii prea strînse între savant şi stat. Este la fel de evident, cred eu, că împrejurările care au făcut ca orientalismul să fie un gen mereu convingător de gîndire vor persista : o chestiune destul de deprimantă, în general. Totuşi, am o oarecare speranţă raţională că orientalismul nu are nevoie mereu să fie atît de necontestat, din punct de vedere intelectual, ideologic şi politic, cum a fost pînă acum.

Nu aş fi început să scriu o carte de acest fel dacă nu aş fi crezut că există o erudiţie care să nu fie atît de coruptă sau cel puţin atît de insensibilă la realitatea umană, precum aceea pe care am descris-o în principal. Există astăzi mulţi savanţi individuali, ce lucrează în domenii ca istoria, religia, civilizaţia, sociologia şi antropologia islamică, ale căror lucrări sînt foarte valoroase ca erudiţie. Problemele apar atunci cînd tradiţia profesională a orientalismului îl preia pe savantul imprudent, a cărui conştiinţă individuală de savant nu ştie să se ferească de acele *idées reçues*, mult prea uşor transmise în cadrul profesiei. Astfel, e cel mai probabil ca lucrări interesante să fie scrie de savanţi ce aparţin unei discipline definite intelectual şi nu unui „domeniu" ca orientalismul, definit fie canonic, fie imperial, fie geografic. Un excelent exemplu recent este antropologia lui Clifford Geertz, al cărui interes faţă de islam e suficient de discret şi de concret pentru a fi animat de societăţile specifice şi de problemele pe care le studiază şi nu de ritualuri, preconcepţii şi doctrine ale orientalismului.

Pe de altă parte, savanţii şi criticii pregătiţi în disciplinele orientaliste tradiţionale sînt perfect capabili să se elibereze de vechiul corset ideologic. Pregătirea lui Jacques Berque şi a lui Maxime Rodinson se numără printre cele mai solide, dar ceea ce le consolidează cercetările chiar în probleme tradiţionale este conştiinţa metodologică. Căci, dacă orientalismul a fost, de-a lungul istoriei, prea mulţumit de sine, prea izolat, prea încrezător în metodele şi premisele sale, la modul pozitivist, atunci o cale de a te deschide către ceea ce studiezi în Orient sau despre Orient este de a-ţi supune metoda unei analize critice. Este ceea ce-i caracterizează pe Berque şi pe Rodinson, pe fiecare în felul lui. Ceea ce găsim

în opera lor e întotdeauna, în primul rînd, o sensibilitate directă față de materialul aflat în studiu și apoi o autoexaminare continuă a metodologiei și a practicii, o încercare constantă de a menține sensibilitatea lucrărilor lor față de material și nu față de o preconcepție doctrinară. Cu siguranță că Berque și Rodinson, ca și Abdel Malek și Roger Owen, sînt conștienți și că studierea omului și a societății – fie că e orientală sau nu – se desfășoară cel mai bine în domeniul larg al tuturor științelor umane ; de aceea, astfel de savanți sînt cititori critici, care studiază și ce se petrece în alte domenii. Atenția lui Berque față de descoperirile recente din antropologia structurală, a lui Rodinson pentru sociologie și teoria politică, a lui Owen pentru istoria economică, toate acestea sînt corective utile aduse din științele umane contemporane în studierea așa–numitelor probleme orientale.

Dar nu se poate ocoli faptul că, și dacă disprețuim distincțiile orientaliste între „ei" și „noi", o puternică serie de realități politice și, în ultimă instanță, ideologice, alimentează cercetarea de azi. Nimeni nu poate să nu se confrunte dacă nu cu distincția Est/Vest, atunci cu distincțiile Nord/Sud, a avea/a nu avea, imperialist/antiimperialist, alb/de culoare. Nu ne putem învîrti în jurul lor, pretinzînd că nu există ; dimpotrivă, orientalismul contemporan ne învață multe despre incorectitudinea intelectuală de a te preface în acest sens, rezultatul fiind intensificarea distincțiilor, care devin defectuoase și permanente. Totuși, o cercetare deschis polemică, echilibrată și „progresistă" poate degenera foarte ușor în somn dogmatic, o perspectivă care nu e nici constructivă.

Atitudinea mea față de această problemă e demonstrată clar de genul de întrebări pe care le-am pus anterior. Gîndirea și experiența modernă ne-au învățat să fim sensibili la ceea ce e implicat în reprezentare, în studierea Celuilalt, în gîndirea rasială, în acceptarea nesăbuită și necritică a autorității și a idelor autoritare, în rolul socio–politic al intelectualilor, în marea valoare a unei conștiințe critice sceptice. Poate dacă ne amintim că studierea experienței umane are, de obicei, o consecință etică, asta ca să nu spunem nimic de una politică, fie în sens bun, fie în sens rău, nu vom fi indiferenți față de ceea ce facem în calitate de cercetători. Și ce normă mai bună ar exista pentru savant decît libertatea și cunoașterea umană? Poate ar mai trebui să ne amintim că studierea omului în societate se bazează pe o istorie și o experiență umană concretă, nu pe abstracții pretențioase sau pe legi obscure sau sisteme arbitrare. Problema este atunci de a face ca studiul să se potrivească cu experiența și să fie, oarecum, modelat de aceasta ; experiența va fi clarificată și poate schimbată

prin studiu. Cu orice preț, țelul orientalizării continue a Orientului trebuie evitat, cu consecințe ce nu pot decît să perfecționeze cunoștințele și să reducă vanitatea cercetătorului. Fără „Orient" ar exista savanți, critici, intelectuali, ființe omenești, pentru care distincțiile rasiale, etnice și naționale ar fi mai puțin importante decît demersul comun de a promova comunitatea umană.

Eu cred, fără îndoială – și în cealaltă lucrare a mea am încercat să arăt – că se fac destule astăzi în științele umane pentru a-i oferi savantului contemporan analize, metode și idei, care l-ar putea scuti de tot ce e stereotip rasial, ideologic și imperialist, de genul celui oferit de orientalism în perioada ascensiunii sale istorice. Consider că eșecul orientalismului a fost uman, în aceeași măsură ca și intelectual ; căci, trebuind să ia o atitudine de opoziție ireductibilă față de o regiune a lumii pe care o privea ca străină de a sa, orientalismul nu a reușit să se identifice cu experiența umană, nu a reușit nici să o considere experiență umană. Hegemonia internațională a orientalismului și întreaga sa semnificație pot fi acum contestate, dacă vom profita așa cum trebuie de trezirea conștiinței politice și istorice a atîtor popoare de pe glob din secolul al XX-lea. Dacă această carte are vreo utilitate viitoare, va fi aceea de contribuție modestă la contestarea amintită și de avertisment : că sistemele de gîndire ca orientalismul, discursurile puterii, ficțiunile ideologice – cătușe imaginare – sînt mult prea ușor create, aplicate și apărate. Mai mult ca orice, sper că i-am arătat cititorului meu că replica la orientalism nu este occidentalismul. Nici un vechi „oriental" nu va fi însuflețit de gîndul că, întrucît a fost el însuși oriental, este probabil – prea probabil – să studieze „orientali" noi – sau „occidentali" – creați de el însuși. În cazul în care cunoașterea orientalismului are vreo semnificație, este prin faptul că amintește degradarea amăgitoare a cunoștințelor, a oricăror cunoștințe, de oriunde, de oricînd. Acum poate mai mult decît înainte.

POSTFAȚĂ LA EDIȚIA DIN 1995

I

Lucrarea *Orientalism* a fost încheiată în ultima parte a anului 1977 şi publicată un an mai tîrziu. A fost (şi este încă) singura carte pe care am scris-o dintr-o unică mişcare continuă, pornind de la cercetare, trecînd prin mai multe schiţe, pînă la versiunea finală, fiecare urmînd-o pe cealaltă fără întrerupere. Cu excepţia unui an excepţional de civilizat şi relativ uşor, petrecut ca bursier la Stanford Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences (1975–1976), am avut parte de prea puţine în materie de sprijin sau de interes din exterior. Am fost încurajat de unul sau doi prieteni şi de familie, dar nu era deloc clar dacă un asemenea studiu al modurilor în care puterea, cercetarea şi imaginaţia unei tradiţii de două sute de ani din Europa şi din America au privit Orientul Mijlociu, arabii şi islamul, *putea* interesa un public larg. Îmi amintesc, de exemplu, că a fost foarte greu, la început, să trezesc interesul faţă de proiect al unui editor serios. O tipografie universitară a sugerat, de probă, un contract modest pentru o mică monografie, într-atît de nepromiţător şi de subţire părea la început întregul demers. Dar, din fericire (aşa cum îmi descriu norocul legat de primul editor în Avertisment), lucrurile s-au schimbat în bine foarte repede după ce am terminat de scris cartea.

Atît în Statele Unite, cît şi în Anglia (unde a apărut o ediţie separată pentru Marea Britanie în 1979), cartea a atras în mare măsură atenţia, în parte cu multă ostilitate (aşa cum era de aşteptat), în parte cu lipsă de înţelegere, dar cel mai mult aprobator şi entuziast. Din 1980, o dată cu ediţia franceză, au început să apară o întreagă serie de traduceri, tot mai numeroase, dintre care multe au generat controverse şi discuţii în limbi

pe care eu nu le înțeleg. A fost o traducere în arabă, remarcabilă, dar controversată, aparținînd talentatului poet și critic sirian Kamal Abu Deeb ; voi spune mai multe despre ea într-o clipă. Apoi *Orientalism* a apărut în japoneză, germană, portugheză, italiană, poloneză, spaniolă, catalană, turcă, sîrbo–croată și suedeză (în 1993, a devenit un bestseller în Suedia, mitizîndu-l pe editorul local, ca și pe mine). Există mai multe ediții (greacă, rusă, norvegiană și chineză) în curs de apariție. Se aude de alte traduceri în limbi europene, ca și de o versiune israeliană, după una sau două mărturii. Au circulat traduceri pirat parțiale în Iran și Pakistan. Numeroase traduceri dintre cele despre care am aflat direct (îndeosebi cea în japoneză) au avut mai mult de o ediție ; toate se află încă în vînzare și apar în caz de nevoie pentru a da naștere la discuții pe plan local, ce depășesc cu mult tot ce credeam eu pe cînd scriam cartea.

Rezultatul este că *Orientalism*, aproape în mod borgesian, a devenit mai multe cărți diferite. Și, în măsura în care am putut urmări și înțelege versiunile succesive, polimorfismul acesta ciudat, adesea tulburător și cu siguranță neprevăzut, este ceea ce aș vrea să discut aici, citind, în cartea pe care am scris-o, ceea ce au spus alții, pe lîngă ce am scris eu însumi după *Orientalism* (opt sau nouă cărți, plus multe articole). Evident, am să încerc să corectez lecturile greșite și, în cîteva cazuri, interpretările intenționat greșite.

Totuși, voi enumera și argumentele și împrejurările intelectuale care confirmă faptul că *Orientalism* este o carte utilă, așa cum, la momentul respectiv, am prevăzut doar parțial. Intenția nu e nici de a stabili scoruri, nici de a aduna laude la adresa mea, ci de a consemna și de a înregistra un sentiment larg răspîndit al autoratului, care depășește egoismul ființelor solitare, cum ne simțim atunci cînd întreprindem ceva. Căci, în multe feluri, *Orientalism* mi se pare acum o carte colectivă care cred că mă înlocuiește ca autor al său mai mult decît am putut spera cînd am scris-o.

Să încep cu un aspect al primirii cărții, pe care îl regret cel mai mult și pe care încerc din greu acum (în 1994) să-l depășesc. Este vorba de presupusul caracter antioccidental, așa cum a fost numit în mod derutant și prea bombastic de comentatorii ostili, ca și de cei simpatetici. Această noțiune are două laturi, uneori discutate împreună, alteori separat. Prima e pretenția ce mi se atribuie, că fenomenul orientalismului este o sinecdocă sau un simbol în miniatură al întregului Occident și că, într-adevăr, trebuie considerat a reprezenta Vestul ca întreg. Din moment ce lucrurile stau așa, continuă argumentația, tot Vestul e un dușman al poporului arab și islamic sau al poporului iranian, chinez, indian sau al altor popoare

neeuropene care au suportat colonialismul şi prejudiciile din partea Occidentului. A doua parte a argumentaţiei atribuite mie nu e mai lipsită de consecinţe. E că un Occident şi un orientalism prădător au violat islamul şi arabii. (De remarcat că termenii „orientalism" şi „Occident" s-au contopit unul într-altul.) Din moment ce lucrurile stau aşa, existenţa însăşi a orientalismului şi a orientaliştilor este însuşită ca un pretext pentru a susţine exact opusul, şi anume că islamul e perfect, că reprezintă singura cale (*al–hal al–wahid*) etc. A critica orientalismul, aşa cum am făcut eu în cartea mea, înseamnă, de fapt, a fi un susţinător al islamismului sau al fundamentalismului musulman.

Abia dacă ştii ce să faci cu aceste permutări caricaturale ale unei cărţi care, pentru autorul ei şi în argumentele ei, este explicit antiesenţialistă, în mod radical sceptică în legătură cu toate denumirile categoriale, precum Orient şi Occident, şi lăudabil de atentă la a *nu* „apăra" sau chiar discuta despre Orient şi islam. Totuşi, cartea a fost citită şi s-a scris despre ea în lumea arabă ca despre o apărare sistematică a islamului şi a arabilor, chiar dacă spun explicit că nu am nici un interes şi nici capacitatea de a arăta ce sînt, în realitate, adevăratul Orient sau islam. De fapt, merg mult mai departe atunci cînd afirm, încă de la începutul cărţii, că unele cuvinte, precum „Orient" şi „Occident", nu corespund unei realităţi stabile, ce există ca un fapt natural. În plus, toate aceste denumiri geografice sînt o combinaţie ciudată de empiric şi imaginativ. În cazul Orientului ca noţiune aflată în circulaţie în Marea Britanie, Franţa şi America, ideea derivă în mare măsură din impulsul de a nu descrie pur şi simplu, ci şi de a domina şi de a apăra împotriva sa. Aşa cum încerc să arăt, acest lucru e extrem de adevărat cu privire la islam ca întruchipare deosebit de periculoasă a Orientului.

Ideea centrală este, totuşi, aşa cum ne învaţă Vico, că istoria umană e făcută de fiinţe umane. Întrucît lupta pentru controlul asupra teritoriului face parte din această istorie, tot de aici face parte şi lupta pentru semnificaţia istorică şi socială. Sarcina criticului constă nu în a separa o luptă de alta, ci în a le lega, în ciuda contrastului dintre materialitatea copleşitoare a celei dintîi şi rafinamentul spiritualizat evident al celeilalte. Stilul meu de a face acest lucru a fost de a arăta că dezvoltarea şi menţinerea fiecărei culturi necesită existenţa unui *alter ego* diferit şi concurent. Construirea identităţii – căci identitatea, fie că e a Orientului sau a Occidentului, a Franţei sau a Marii Britanii, în timp ce reprezintă un depozit de experienţe colective distincte, *este*, în final, o construcţie – implică stabilirea de opuşi şi de „alţii", a căror realitate e întotdeauna

supusă interpretării şi re-interpretării continue a diferenţelor faţă de „noi". Fiecare perioadă şi societate îşi re-creează propriii „alţii". Departe de a fi ceva static, identitatea sinelui sau a „altuia" constituie un proces istoric, social, intelectual şi politic, mult studiat, ce are loc ca o competiţie care implică indivizi şi instituţii din toate societăţile. Discuţiile de astăzi despre „caracterul francez" şi „caracterul britanic" al Franţei, respectiv al Angliei, sau despre islamul din ţări ca Egiptul şi Pakistanul, fac parte din acelaşi proces de interpretare, ce implică identităţile unor „alţii" diferiţi, fie că sînt străini şi refugiaţi sau renegaţi şi necredincioşi. Ar trebuie să fie evident în toate cazurile că procesele acestea nu sînt exerciţii mentale, ci lupte sociale ce implică probleme politice concrete precum legile privind imigrarea, regulile de comportament personal, constituirea ortodoxiei, legitimizarea violenţei şi/sau a insurecţiei, caracterul şi conţinutul învăţămîntului şi dirijarea politicii externe, care are foarte adesea de a face cu desemnarea duşmanilor oficiali. Pe scurt, construirea identităţii e strîns legată de dispunerea puterii şi a lipsei de putere din fiecare societate şi, de aceea, nu e nimic altceva decît simplă neatenţie ştiinţifică.

Ceea ce face greu de acceptat toate aceste realităţi fluide şi extraordinar de bogate e faptul că majoritatea oamenilor se opun ideii de bază : că identitatea umană nu e doar nenaturală şi instabilă, ci şi construită şi, ocazional, chiar inventată de-a dreptul. Parte din rezistenţa şi ostilitatea faţă de cărţi ca *Orientalism* sau, după ea, *The Invention of Tradition* şi *Black Athena*[1], provine din faptul că ele par a submina încrederea naivă în pozitivitatea sigură şi istoricitatea neschimbătoare a unei culturi, a unui sine, a unei identităţi naţionale. *Orientalism* poate fi interpretat ca o apărare a islamului doar suprimînd jumătate din argumentaţia mea, în care spun (la fel ca în cartea mea ulterioară, *Covering Islam*) că nici chiar comunitatea primară căreia îi aparţinem prin naştere nu e scutită de competiţia interpretării şi că ce pare în Occident a fi apariţia islamului, revenirea la el sau renaşterea sa, este, de fapt, o luptă din societăţile islamice pentru definirea islamului. Nici o persoană, autoritate sau instituţie nu are controlul total asupra acestei definiri ; de aici, desigur, competiţia. Greşeala epistemologică a fundamentalismului este aceea de a crede că „principiile fundamentale" sînt categorii anistorice, nesupuse analizei critice a adevăraţilor credincioşi, care trebuie să le accepte pe baza credinţei, şi deci aflate în afara analizei. Pentru adepţii unei versiuni restaurate sau reînnoite a islamului de la începuturi, orientaliştii sînt consideraţi (ca Salman Rushdie) periculoşi, fiindcă intervin în acea versiune, aruncă umbre de îndoială asupra ei, demonstrează că

e incorectă şi nedivină. Pentru ei, deci, calitatea cărţii mele era că ea arăta pericolele reprezentate de orientalişti şi, oarecum, smulgea islamul din ghearele lor.

În prea mică măsură consider că am procedat aşa, dar totuşi viziunea persistă. Şi aceasta din două motive. În primul rînd, nimeni nu găseşte că este uşor să accepţi, fără să te plîngi şi fără teamă, teza că realitatea umană e, în mod constant, făcută şi desfăcută şi că o esenţă stabilă se află mereu sub ameninţare. Patriotismul, naţionalismul xenofob extrem şi şovinismul deschis, dezagreabil, constituie reacţii obişnuite la această teamă. Avem nevoie cu toţii de nişte baze, iar problema e cît de extremă şi de neschimbătoare este ideea noastră despre ce reprezintă aceste baze. Părerea mea e că, în cazul unui islam sau Orient esenţial, aceste imagini nu sînt altceva decît imagini, susţinute ca atare atît de comunitatea credincioşilor musulmani, cît şi de (corespondenţa fiind semnificativă) comunitatea orientaliştilor. Obiecţia mea la ceea ce am numit orientalism nu constă în faptul că el e tocmai studiul străvechi al limbilor, societăţilor şi popoarelor orientale, ci în faptul că, în calitate de sistem de gîndire, el abordează o realitate umană eterogenă, dinamică şi complexă dintr-un punct de vedere esenţialist necritic ; aceasta sugerează atît o realitate orientală trainică, cît şi o esenţă occidentală opusă, dar nu mai puţin trainică, ce observă Orientul de la distanţă şi, ca să spunem aşa, de sus. O astfel de poziţie falsă ascunde schimbarea istorică. Chiar mai important, din punctul meu de vedere, ea ascunde *interesele* orientalistului. Acestea, în ciuda încercărilor de a stabili distincţii subtile între orientalism ca efort ştiinţific nevinovat şi orientalism ca părtaş la imperiu, nu pot fi niciodată desprinse în mod unilateral de contextul imperial general, care îşi începe faza globală modernă cu invadarea Egiptului de către Napoleon în 1798.

Am în minte contrastul izbitor între cei slabi şi cei puternici, care e evident de la începutul contactelor moderne ale Europei cu ceea ce se numeşte Orient. Solemnitatea studiată şi accentele grandioase ale cărţii lui Napoleon *Description de l'Égypte* – volumele sale masive, compacte, dovedind eforturile sistematice ale unui mare grup de savanţi, sprijiniţi de o armată modernă de cucerire colonială – reduc importanţa mărturiei individuale a unor oameni ca Abd al–Rahman al–Jabarti, care, în trei volume separate, descrie invazia franceză din punctul de vedere al celor invadaţi. Se poate spune că *Description* este doar o prezentare ştiinţifică şi, de aceea, obiectivă a Egiptului de la începutul secolului al XIX-lea, dar prezenţa lui Jabarti (care îi este necunoscut lui Napoleon şi pe care

acesta îl şi ignoră) sugerează altceva. Descrierea lui Napoleon e o descriere „obiectivă", din punctul de vedere al celui puternic care încearcă să menţină Egiptul pe orbita imperială franceză ; descrierea lui Jabarti aparţine cuiva care a plătit un mare preţ, a fost, metaforic vorbind, capturat şi învins.

Cu alte cuvinte, *Description* şi cronica lui Jabarti constituie împreună o experienţă istorică, pe baza căreia unii au evoluat şi înainte de care alţii au existat, mai degrabă decît documente fără viaţă, ce dovedesc opoziţia veşnică dintre Occident şi Orient. Studierea dinamicii istorice a acestei serii de experienţe e mai solicitantă decît alunecarea spre sintagme stereotipe de genul „conflictul între Est şi Vest". Acesta este un motiv pentru care *Orientalism* e interpretată greşit ca o lucrare clandestin anti-occidentală şi, printr-un act de înzestrare retrospectivă nejustificată şi chiar îndărătnică, interpretarea (ca toate interpretările bazate pe o opoziţie binară presupus constantă) înalţă imaginea unui islam nevinovat şi îndurerat.

Al doilea motiv pentru care antiesenţialismul argumentelor mele s-a dovedit greu de acceptat este politic şi persistent ideologic. Nu aveam cum să ştiu că, la un an după publicarea cărţii, Iranul avea să fie scena unei revoluţii islamice extraordinar de ample şi că lupta dintre Israel şi palestinieni avea să ia forme atît de sălbatice şi avea să dureze atît de mult, de la invazia Libanului din 1982 pînă la începutul *intifadei* de la sfîrşitul lui 1987. Încheierea războiului rece nu a atenuat, cu atît mai puţin nu a pus capăt conflictului aparent interminabil dintre Est şi Vest, reprezentat de arabi şi islam, pe de o parte, şi de Occidentul creştin, pe de alta. Au apărut dispute mai recente, dar nu mai puţin acute, în urma invadării Afghanistanului de către Uniunea Sovietică ; contestarea acelui *statu quo* creat în anii 1980 şi 1990 de grupurile islamice din diverse ţări, precum Algeria, Iordania, Liban, Egipt şi Teritoriile Ocupate, şi diversele reacţii americane şi europene ; crearea brigăzilor islamice de luptă împotriva ruşilor în Afghanistan de la bazele din Pakistan ; războiul din Golf ; sprijinirea continuă a Israelului ; apariţia „islamului" ca subiect pentru jurnalişti şi cercetători alarmaţi, dacă nu întotdeauna riguroşi şi informaţi – toate acestea au provocat sentimentul persecuţiei la nişte oameni obligaţi aproape zilnic să se declare fie occidentali, fie orientali. Nimeni nu părea eliberat de opoziţia dintre „noi" şi „ei", ce conducea la un sentiment al identităţii consolidate, intensificate, care nu a fost deosebit de educativ.

Într-un asemenea context agitat, soarta *Orientalism*-ului a fost, în acelaşi timp, fericită şi nefericită. Celor din lumea arabă şi islamică ce

au perceput invazia occidentală cu neliniște și teamă, cartea li s-a părut a fi prima care a dat o replică serioasă unui Occident ce nu i-a ascultat, de fapt, niciodată pe orientali și nu i-a iertat deloc pentru că sînt orientali. Îmi amintesc o recenzie a cărții, scrisă în arabă, după apariție, care-l descrie pe autor ca pe un campion al arabismului, un apărător al celor asupriți și maltratați, a cărui misiune era de a angaja autoritățile occidentale într-un fel de *mano-a-mano* epic și romantic. În ciuda exagerărilor, recenzia prezenta un sentiment real al ostilității prelungite a Occidentului, așa cum îl aveau arabii, și o reacție resimțită de mulți arabi culți ca fiind cea potrivită.

Nu voi nega faptul că *am fost* conștient, cînd am scris cartea, de adevărul subiectiv insinuat de Marx în fraza citată ca un motto al cărții („Ei nu se pot reprezinta singuri, ei trebuie să fie reprezentați"), ceea ce înseamnă că, dacă simți că ți s-a refuzat șansa de a spune ceea ce dorești, te vei strădui din greu să obții acea șansă. Căci, într-adevăr, cel inferior *poate* vorbi, așa cum dovedește în mod elocvent istoria mișcărilor de eliberare din secolul XX. Dar nu am simțit niciodată că aș perpetua ostilitatea între două blocuri monolitice, politice și culturale, rivale, a cărei construcție o descriam și ale cărei efecte teribile încercam să le reduc. Dimpotrivă, așa cum am spus anterior, opoziția Orient/Occident inducea în eroare și era și extrem de inoportună ; cu cît mai puțin credit i se acorda pentru descrierea a nimic altceva decît o fascinantă istorie a unor interpretări și interese rivale, cu atît mai bine. Sînt fericit să constat că mulți cititori din Marea Britanie și America, precum și din Africa, Asia, Australia și Caraibe, unde se vorbește limba engleză, au văzut că lucrarea subliniază realitățile a ceea ce mai tîrziu avea să se numească multiculturalism, mai degrabă decît xenofobia și naționalismul agresiv, cu orientare rasială.

Totuși, cartea a fost considerată mai des un fel de mărturie a unei stări inferioare – sărmanii pămîntului care reacționau – decît o critică multiculturală a unei puteri ce utiliza cunoașterea pentru a progresa. Astfel, ca autor, s-a considerat că am jucat un rol ce mi-a fost atribuit : acela de conștiință autoreprezentată a ceea ce s-a suprimat și s-a denaturat odinioară în textele culte ale unui discurs condiționat istoric să fie citit nu de orientali, ci de alți occidentali. Acesta este un punct important și el se adaugă la sentimentul identităților stabile, aflat în conflict cu o distincție permanentă pe care cartea mea o reneagă în mod special, dar pe care, paradoxal, o presupune și pe care se bazează. Nici unul dintre orientaliștii discutați în lucrare nu pare a-și fi stabilit vreun oriental drept

cititor. Discursul orientalismului, consecvența sa internă și procedeele sale riguroase, erau toate destinate unor cititori și consumatori din Vestul metropolitan. Acest lucru e valabil pentru oameni pe care eu îi admir cu adevărat, ca Edward Lane și Gustave Flaubert, oameni fascinați de Egipt, ca și pentru administratori coloniali aroganți, ca lordul Cromer, pentru savanți străluciți, ca Ernest Renan, și pentru aristocrați, ca Arthur Balfour, toți detestîndu-i pe orientalii pe care îi conduceau sau îi studiau, și purtîndu-se cu condescendență față de ei. Trebuie să recunosc că simt o anumită plăcere atunci cînd ascult, neinvitat, diferitele lor păreri și discuții interorientaliste, ca și o plăcere de a-mi face cunoscute descoperirile atît europenilor, cît și neeuropenilor. Nu am nici o îndoială că lucrul acesta a devenit posibil pentru că am depășit distincția imperială între Est și Vest, am intrat în viața Occidentului și totuși am păstrat o legătură organică cu locul de unde veneam. Voi repeta că acesta a reprezentat, în foarte mare măsură, un procedeu de trecere a barierelor, mai degrabă decît de menținere a lor ; cred că *Orientalism* o demonstrează, mai ales atunci cînd vorbește despre studiile umaniste care încearcă, la modul ideal, să depășească limitele coercitive impuse gîndirii, îndreptîndu-se spre un tip de învățătură nedominator și neesențialist.

Asemenea considerații s-au adăugat, de fapt, presiunilor exercitate asupra cărții mele de a reprezenta un fel de testament al jignirilor și un inventar al suferințelor, a căror expunere era resimțită ca o mult întîrziată ripostă dată Occidentului. Deplîng caracterizarea atît de simplistă a unei cărți care este – fără falsă modestie – destul de nuanțată și discriminatorie în ceea ce spune despre diferiți oameni, diferite perioade și diferite stiluri de orientalism. Fiecare dintre analizele mele variază imaginea, sporește diferențele și discriminările, separă autorii unii de alții și perioadele între ele, deși totul ține de orientalism. A-mi interpreta analizele lui Chateaubriand și Flaubert sau ale lui Burton și Lane, după exact aceleași criterii, derivînd același mesaj reductiv din formula banală „un atac la adresa civilizației occidentale", înseamnă, cred eu, atît a fi simplist, cît și a greși. Dar mai cred că este în totalitate corect să privești personalitățile orientaliste recente, cum ar fi Bernard Lewis cel aproape comic de consecvent, ca pe niște martori ostili și motivați politic, pe care accentele lor suave și desfășurările neconvingătoare de erudiție încearcă să-i ascundă.

Încă o dată, ne întoarcem la contextul politic și istoric al cărții, care nu pretind că ar fi irelevant pentru conținutul său. Una dintre cele mai generos pătrunzătoare și mai inteligent discriminatorii declarații despre

acea conjunctură se găseşte într-o recenzie a lui Basim Musallam (MERIP, 1979). El începe prin a-mi compara cartea cu o demitificare anterioară a orientalismului de către savantul libanez Michael Rustum din 1895 (*Kitab al–Gharib fi al–Gharb*), dar spune apoi că principala diferenţă dintre noi este că în cartea mea e vorba de pierderi, în timp ce în a lui Rustum nu. Musallam spune :

> Rustum scrie ca un om liber şi ca un membru al unei societăţi libere : un sirian, arab prin limbă, cetăţean al unui stat otoman încă independent... spre deosebire de Michael Rustum, Edward Said nu are o identitate în general acceptată şi însuşi *poporul* său se află în discuţie. Este posibil ca Edward Said şi generaţia sa să simtă uneori că nu se bazează pe nimic mai solid decît vestigiile societăţii distruse din Siria lui Michael Rustum şi pe memorie. Alte societăţi din Asia şi Africa şi-au avut propriile succese în această epocă de eliberare naţională ; aici, printr-un contrast dureros, a existat o rezistenţă disperată în faţa unor forţe copleşitoare şi, pînă acum, doar înfrîngere. Nu e doar un „arab" oarecare ce a scris această carte, ci unul cu o educaţie şi o experienţă deosebită. (p. 22)

Musallam observă în mod corect că un algerian nu ar fi scris acelaşi gen de carte în general pesimistă, în special una ca a mea, care se ocupă prea puţin de istoria relaţiilor Franţei cu Africa de Nord, cu Algeria în special. Astfel, în timp ce aş accepta impresia generală că *Orientalism* e o carte scrisă pe baza unei istorii extrem de concrete a pierderilor personale şi a dezintegrării naţionale – doar cu cîţiva ani înainte de a scrie eu *Orientalism*, Golda Meir a făcut comentariul notoriu şi profund orientalist despre inexistenţa unui popor palestinian –, aş dori să adaug că nici în această carte, nici în cele două care i-au urmat imediat, *The Question of Palestine* (1980) şi *Covering Islam* (1981), nu am vrut doar să sugerez un program politic de restaurare a identităţii şi de reînviere a naţionalismului. A existat, desigur, o încercare în cele două cărţi de a oferi ceea ce lipsea din *Orientalism*, şi anume un sentiment a ceea ce poate fi o imagine alternativă a unor părţi din Orient – Palestina şi, respectiv, islamul – dintr-un punct de vedere personal.

Dar, în toate scrierile mele, am avut o atitudine fundamental critică faţă de naţionalismul egoist şi necritic. Imaginea islamului pe care am reprezentat-o nu a fost cea a unui discurs asertiv şi a unei ortodoxii dogmatice, ci se baza, în schimb, pe ideea conform căreia comunităţile de

interpretare există în cadrul şi în afara lumii islamice, comunicînd între ele într-un dialog de egali. Viziunea mea asupra Palestinei, exprimată iniţial în *The Question of Palestine*, rămîne aceeaşi şi astăzi : mi-am exprimat tot felul de rezerve în legătură cu nativismul* indiferent şi cu militarismul militant al consensului naţionalist ; am sugerat în schimb o privire critică asupra mediului arab, a istoriei palestiniene şi a realităţilor israeliene, cu concluzia explicită că doar un acord negociat între cele două comunităţi aflate în suferinţă, cea arabă şi cea evreiască, va oferi un răgaz în războiul fără sfîrşit. (Trebuie să menţionez în trecere că, deşi cartea mea despre Palestina a fost tradusă excelent în ebraică la începutul anilor 1980 de Mifras, o mică editură israeliană, a rămas netradusă în arabă. Fiecare editor arab interesat de carte mi-a cerut să modific sau să suprim acele părţi care sînt în mod deschis critice la adresa unui regim arab sau a altuia (inclusiv OEP), o cerere căreia am refuzat întotdeauna să-i dau curs.)

Îmi pare rău că trebuie să spun, dar primirea de către arabi a *Orientalism*-ului, în ciuda traducerii remarcabile a lui Kamal Abu Deeb, a reuşit să ignore acel aspect al cărţii ce diminua fervoarea naţionalistă pe care unii au dedus-o din atitudinea mea critică faţă de orientalism, asociat de mine cu acele porniri de dominaţie şi de control ce mai pot fi găsite în imperialism. Principala realizare a lăudabilei traduceri a lui Abu Deeb a fost o evitare aproape totală a expresiilor occidentale arabizate ; cuvintele tehnice ca *discurs, simulacru, paradigmă* sau *cod* au fost redate din cadrul retoricii clasice a tradiţiei arabe. Ideea lui a fost să-mi plaseze lucrarea într-o tradiţie complet formată, de parcă se adresa alteia dintr-o perspectivă de corespondenţă şi de egalitate culturală. Astfel, a judecat el, era posibil să arăţi că, aşa cum se putea avansa o critică epistemologică din cadrul tradiţiei occidentale, tot la fel se putea şi din cadrul tradiţiei arabe.

Totuşi, sentimentul confruntării între o lume arabă definită adesea emoţional şi o lume occidentală cunoscută şi mai emoţional a anulat faptul că *Orientalism* a fost destinat să fie un studiu critic, nu o afirmare a unor identităţi contradictorii şi antitetice fără speranţă. În plus, am intenţionat ca realitatea descrisă în ultimele pagini ale cărţii, cea a unui sistem discursiv puternic ce-şi menţine hegemonia asupra altuia, să constituie o cale de deschidere a unei dezbateri ce-i putea determina pe

* Nativism – politica protejării intereselor localnicilor faţă de cele ale imigranţilor (n. trad.).

cititorii şi pe criticii arabi să se angajeze mai hotărît în sistemul orientalismului. Mi s-a reproşat că nu i-am acordat o atenţie mai mare lui Marx (pasajele din propria-mi carte care au fost cel mai mult scoase în evidenţă de criticii dogmatici din lumea arabă şi din India, de exemplu, au fost cele despre orientalismul lui Marx), al cărui sistem de gîndire se pretindea a se fi ridicat deasupra prejudecăţilor lui evidente, sau am fost criticat că nu am apreciat marile realizări ale orientalismului, ale Occidentului etc. Ca şi în cazul apărării islamului, recurgerea la marxism sau la „Occident" ca sistem total şi coerent mi se pare a fi fost un caz de utilizare a unei ortodoxii pentru a doborî o alta.

Diferenţa între reacţia arabă faţă de *Orientalism* şi alte reacţii este, cred eu, un indiciu clar al modului cum decenii de prejudicii, de frustrări şi de lipsă a democraţiei au afectat viaţa intelectuală şi culturală din zona arabă. Am intenţionat ca lucrarea mea să facă parte dintr-un curent de gîndire preexistent, al cărui scop era de a elibera intelectualii de cătuşele unor sisteme precum orientalismul : am dorit ca lucrarea mea să fie folosită de cititori pentru a scrie alte studii, capabile să clarifice în mod generos experienţa istorică a arabilor şi a altor popoare. Acest lucru s-a întîmplat, cu siguranţă, în Europa, Statele Unite, Australia, subcontinentul indian, Caraibe, Irlanda, America Latină şi în unele regiuni din Africa. Faţă de studiul revigorat al discursurilor africaniste şi indianiste, de analizele istoriei celor supuşi, de reconfigurarea antropologiei postcoloniale, de ştiinţa politică, de istoria artei, de critica literară, de muzicologie, pe lîngă noile progrese uriaşe ale discursurilor feministe şi ale discursurilor privind minorităţile, sînt încîntat şi flatat că *Orientalism* a fost întotdeauna altceva. Nu pare a fi fost cazul (în măsura în care pot eu aprecia) în lumea arabă, unde, în parte pentru că lucrarea mea e percepută corect ca eurocentrică în textele ei şi în parte pentru că, aşa cum spune Musallam, bătălia pentru supravieţuirea culturală e prea acaparatoare, cărţile ca a mea sînt interpretate mai puţin din punct de vedere util, productiv, şi mai mult ca gesturi defensive pentru sau împotriva „Occidentului".

Totuşi, din partea universitarilor americani şi britanici de genul riguros şi ferm, *Orientalism* şi toate celelalte cărţi ale mele au atras atacuri dezaprobatoare din cauza umanismului lor „îndelungat", a inconsecvenţelor lor teoretice, a tratării insuficiente, poate chiar sentimentale, a subiectului. Sînt încîntat că s-a întîmplat aşa! *Orientalism* este o carte partizană, nu un mecanism teoretic. Nimeni nu a dovedit în mod convingător că efortul individual nu este, la un nivel profund ce nu se poate

comunica, nici excentric, nici, în sensul dat de Gerard Manley Hopkins, *original*, în ciuda existenței sistemelor de gîndire, a discursurilor și a hegemoniilor (deși nici unele nu sînt, de fapt, perfecte sau inevitabile). Interesul meu față de orientalism ca fenomen cultural (precum cultura imperialismului, despre care am discutat în *Culture and Imperialism*, continuarea sa din 1993) provine din variabilitatea și imprevizibilitatea sa, calități care le conferă unor scriitori ca Massignon și Burton forța lor surprinzătoare și chiar atractivitatea. Ce am încercat să păstrez în analiza mea asupra orientalismului a fost combinația sa de consecvență *și* inconsecvență, jocul său, ca să spunem așa, ce poate fi redat doar păstrînd pentru tine ca scriitor și critic dreptul la o forță emoțională, dreptul de a fi impresionat, înfuriat, surprins și chiar încîntat. De aceea, în disputa între Gayan Prakash, pe de o parte, și Rosalind O'Hanlon și David Washbrook, pe de altă parte, eu cred că poststructuralismului mai mobil al lui Prakash trebuie să i se dea ce i se cuvine[2]. În consecință, lucrările lui Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Ashis Nandy, bazate pe relațiile subiective, uneori uluitoare, generate de colonialism, nu pot fi contestate pentru contribuțiile *lor* la înțelegerea de către noi a capcanelor umaniste întinse de sisteme ca orientalismul.

Voi încheia această prezentare a modificărilor critice ale *Orientalism*-ului cu menționarea unui grup de oameni care au fost, nu în mod surprinzător, cei mai zgomotoși în reacția lor față de cartea mea, și anume orientaliștii înșiși. Ei nu au constituit deloc *principalul* public pe care l-am vizat ; am intenționat să arunc o oarecare lumină asupra practicilor lor, ca să trezesc conștiința altor umaniști în legătură cu procedeele și cu genealogia proprii unui anumit domeniu. Cuvîntul „orientalism" a fost limitat pentru prea multă vreme la o specialitate profesională ; am încercat să-i arăt aplicațiile și existența în cultura generală, în literatură, ideologie și în atitudinile sociale, ca și politice. A vorbi despre cineva ca despre un oriental, așa cum făceau orientaliștii, însemna nu doar a desemna acea persoană ca pe cineva a cărui limbă, geografie și istorie constituia tematica tratatelor savante : era destinat adesea a reprezenta o expresie depreciativă ce semnifica o categorie inferioară de ființe umane. Aceasta nu înseamnă a nega faptul că, pentru artiști ca Nerval și Segalen, cuvîntul „Orient" era, în mod miraculos și ingenios, legat de exotism, vrajă, mister și promisiune. Dar a fost și o generalizare istorică. Pe lîngă aceste utilizări ale cuvintelor *Orient*, *oriental* și *orientalism*, termenul *orientalist* a ajuns să reprezinte specialistul, mai ales universitar și erudit, în limbile și istoriile Estului. Totuși, după cum regretatul Albert Hourani mi-a scris

în martie 1992, cu cîteva luni înainte de moartea sa prematură, datorită forței argumentației mele (pe care spunea că nu mi-o poate reproșa), cartea mea a avut efectul nefericit de a face aproape imposibilă utilizarea termenului „orientalism" într-un sens neutru, atît de mult a devenit un termen pentru abuz. A încheiat spunînd că i-ar fi plăcut să rețină cuvîntul pentru a-l utiliza la descrierea „unei discipline de cercetare, limitate, mai degrabă anoste, dar solide".

În recenzia în general echilibrată a lucrării *Orientalism*, scrisă de Hourani în 1979, el și-a formulat una dintre obiecții sugerînd că, în timp ce am evidențiat exagerările, rasismul și ostilitatea din multe scrieri orientaliste, am neglijat să-i menționez numeroasele realizări științifice și umaniste. Numele amintite de el îi includeau pe Marshall Hodgson, Claude Cahen, André Raymond, despre toți (alături de autorii germani care au apărut *de rigueur*) trebuind să se recunoască faptul că au contribuit cu adevărat la cunoașterea umană. Aceasta nu vine, totuși, în contradicție cu ceea ce spun eu în *Orientalism*, cu diferența că insist asupra prevalenței, în discursul însuși, a unei structuri de atitudini ce nu pot fi pur și simplu anulate sau ignorate. Nicăieri nu susțin că orientalismul e rău sau neglijent sau uniform același în opera fiecărui orientalist. Dar susțin că *breasla* orientaliștilor are o istorie specifică de complicitate cu puterea imperială, ceea ce ar fi optimist să numesc irelevant.

Astfel, în timp ce ader la pledoaria lui Hourani, am serioase îndoieli dacă noțiunea de orientalism înțeleasă corect poate fi, de fapt, vreodată complet detașată de împrejurările ei mai complicate și nu întotdeauna măgulitoare. Presupun că se poate imagina, la limită, că un specialist în arhivele otomane sau fatimide* este un orientalist, în sensul dat cuvîntului de Hourani, dar totuși e nevoie să ne întrebăm unde, cum și cu ajutorul căror instituții și al căror susținători se fac *astăzi* asemenea studii. Mulți dintre cei ce-au scris după apariția cărții mele și-au pus exact aceleași întrebări pe care și le pun chiar și cercetătorii celor mai obscure subiecte și savanții cei mai detașați de realitate, cu rezultate uneori devastatoare.

Totuși, a existat o încercare susținută de a prezenta o argumentație a cărei semnificație era că o critică a orientalismului (a mea, în speță) este lipsită de sens, constituind oarecum și o încălcare a însăși ideii de cercetare dezinteresată. Această încercare a fost făcută de Bernard Lewis, căruia îi dedicasem cîteva pagini critice în cartea mea. La cincisprezece ani după ce a apărut *Orientalism*, Lewis a scris o serie de eseuri, unele

* Fatimid – legat de descendenții Fatimei, fiica lui Mohamed (n. trad.).

dintre ele publicate într-o carte intitulată *Islam and the West*. Una dintre principalele secțiuni ale acestei cărți constă într-un atac la adresa mea, pe care îl înconjoară cu capitole și alte eseuri ce mobilizează o serie de formule dezlînate și tipic orientaliste – musulmanii sînt exasperați de modernitate, islamul nu a făcut niciodată separarea între biserică și stat etc. – toate exprimate la un nivel ridicat de generalizare și fără nici o mențiune despre diferențele între musulmanii individuali, între societățile musulmane, între tradițiile și epocile musulmane. Întrucît Lewis s-a erijat, într-un anumit sens, în purtător de cuvînt al breslei orientaliștilor, pe care se baza, în principal, critica mea, ar merita, poate, să mă opresc mai mult asupra procedeelor sale. Ideile lui sînt, din păcate, destul de răspîndite printre micii săi acoliți și imitatori, a căror sarcină pare a fi alertarea consumatorilor occidentali în legătură cu amenințarea reprezentată de o lume islamică furioasă, congenital nedemocratică și violentă.

Prolixitatea lui Lewis maschează cu greu bazele ideologice ale poziției sale și extraordinara sa capacitate de a înțelege aproape totul greșit. Desigur, acestea sînt atribute obișnuite ale orientaliștilor, dintre care unii au avut cel puțin curajul de a fi sinceri în denigrarea activă a popoarelor islamice, ca și a altor popoare neeuropene. Dar nu Lewis. El distorsionează adevărul, face analogii false și insinuări, metode la care adaugă acea poleială de autoritate calmă și omniscientă, presupunînd că așa vorbesc savanții. Să luăm ca exemplu tipic analogia sa între critica orientalismului practicată de mine și un atac ipotetic la adresa studiilor de Antichitate clasică, un atac care, spune el, ar fi o activitate nesăbuită. Ar fi, desigur, dar atunci orientalismul și elenismul sînt radical incomparabile. Primul este o încercare de a descrie o întreagă regiune a lumii ca o anexă la cucerirea colonială a acelei regiuni, cel de al doilea nu se ocupă deloc de cucerirea colonială directă a Greciei din secolele XIX și XX ; mai mult, orientalismul exprimă antipatia față de islam, elenismul exprimă simpatia pentru Grecia clasică.

În plus, momentul politic prezent, cu mulțimea sa de stereotipisme antiarabe și antimusulmane rasiste (și fără atacuri la adresa Greciei clasice), îi permite lui Lewis să facă afirmații anistorice și intenționat politice sub forma unor argumente științifice, o practică perfect corespunzătoare aspectelor celor mai puțin respectabile ale orientalismului colonialist de modă veche[3]. Opera lui Lewis face parte, de aceea, din cadrul politic prezent, mai degrabă decît din cel pur intelectual.

A sugera, așa cum face el, că ramura orientalismului ce se ocupă de islam și de arabi este o disciplină savantă, care poate fi, în mod corect,

pusă în aceeaşi categorie cu filologia clasică, e absurd şi la fel de potrivit ca şi compararea unuia dintre numeroşii arabişti şi orientalişti israelieni care au lucrat pentru autorităţile de ocupaţie de la West Bank şi din Gaza, cu savanţi precum Wilamowitz sau Mommsen. Pe de o parte, Lewis doreşte să reducă orientalismul islamic la statutul de secţiune nevinovată şi entuziastă a cercetării ; pe de altă parte, el pretinde că orientalismul este prea complex, prea variat şi prea tehnic pentru a exista într-o formă pe care orice neorientalist (ca mine) s-o critice. Tactica lui Lewis este de a suprima o cantitate semnificativă din experienţa istorică. Aşa cum sugerez eu, interesul manifestat de europeni faţă de islam a provenit nu din curiozitate, ci din teama faţă de un rival monoteist, îngrozitor din punct de vedere cultural şi militar, al creştinismului. Savanţii europeni care au cercetat la începuturi islamul, aşa cum au arătat numeroşi istorici, au fost polemişti medievali ce-au scris pentru a respinge ameninţarea hoardelor musulmane şi apostazia. Într-un fel sau altul, acea combinaţie de teamă şi ostilitate a persistat pînă în ziua de astăzi în atenţia acordată atît de savanţi cît şi de nesavanţi unui islam considerat a face parte dintr-o zonă a lumii – Orientul – opusă din punct de vedere imaginativ, geografic şi istoric Europei şi Occidentului.

Cele mai interesante probleme legate de orientalismul islamic sau arab sînt, în primul rînd, forma luată de vestigiile medievale ce persistă atît de hotărît şi, în al doilea rînd, istoria şi sociologia legăturilor între orientalism şi societăţile ce l-au produs. Există *afilieri* puternice între orientalism şi imaginaţia literară, ca şi conştiinţa imperială. Ce e surprinzător în legătură cu multe perioade din istoria europeană este legătura între ceea ce au scris savanţii şi specialiştii şi ceea ce au spus apoi poeţii, romancierii, politicienii şi ziariştii despre islam. În plus – şi aceasta reprezintă problema crucială de care Lewis refuză să se ocupe – există o paralelă remarcabilă (dar nu cea mai puţin inteligibilă) între apariţia cercetării orientaliste moderne şi cucerirea de vaste imperii orientale de către Marea Britanie şi Franţa.

Deşi legătura între o educaţie clasică britanică obişnuită şi extinderea imperiului britanic e mai complexă decît presupune Lewis, nu există o paralelă mai evidentă între putere şi cunoaştere în istoria modernă a filologiei decît în cazul orientalismului. O bună parte din informaţiile şi cunoştinţele despre islam şi Orient, utilizate de puterile coloniale pentru a-şi justifica colonialismul, provin din cercetarea orientalistă : un studiu recent al mai multor autori, *Orientalism and the Postcolonial Predicament*[4], demonstrează cu documente ample cum cunoştinţele orientaliste

au fost utilizate în administrația colonială din Africa de Sud. Continuă un schimb destul de consecvent între specialiștii în studii zonale, cum ar fi orientaliștii, și departamentele guvernamentale ale afacerilor externe. În plus, multe dintre stereotipismele senzualității, trîndăviei, fatalismului, cruzimii, degradării și splendorii islamice și arabe, ce se găsesc la scriitori de la John Buchan pînă la V. S. Naipaul, au constituit și ele presupoziții aflate la baza domeniului înrudit al orientalismului academic. Prin contrast, schimbul de clișee între indianistică și sinologie, pe de o parte, și cultura generală, pe de altă parte, nu e chiar atît de înfloritor, deși sînt legături și împrumuturi demne de a fi remarcate. Nu există prea multă similaritate nici între ceea ce persită în rîndurile experților occidentali în sinologie și indianistică și faptul că mulți cercetători profesioniști ai islamului din Europa și din Statele Unite își petrec viața studiind subiectul și considerînd totuși că este imposibil să-ți placă religia și cultura, și chiar mai imposibil să le admiri.

A spune, așa cum au făcut Lewis și imitatorii lui, că asemenea observații sînt doar o chestiune de a adopta „cauze la modă" nu înseamnă tocmai a pune întrebarea de ce, de exemplu, atît de mulți specialiști islamici au fost și sînt încă, în mod curent, consultați de guverne și chiar lucrează efectiv pentru guverne ale căror interese în lumea islamică sînt exploatarea economică, dominația sau agresiunea deschisă, sau de ce atît de mulți cercetători ai islamului – ca Lewis însuși – simt de bunăvoie că face parte din datoria lor să organizeze atacuri asupra popoarelor arabe sau islamice moderne cu pretenția că, totuși, cultura „clasică" islamică poate fi obiectul unei preocupări științifice dezinteresate. Spectacolul specialiștilor în istoria societăților islamice medievale, trimiși în misiuni ale Departamentului de Stat pentru a informa ambasadele din zona Golfului în privința intereselor de securitate ale Statelor Unite, nu sugerează în mod spontan nimic asemănător cu iubirea față de Elada, pe care Lewis o atribuie domeniului prezumtiv înrudit al filologiei clasice.

De aceea, nu e surprinzător că domeniul orientalismului islamic și arab, întotdeauna dispus să-și nege complicitatea cu puterea statului, nu a produs niciodată, pînă de curînd, o critică internă a afilierilor pe care tocmai le-am descris și că Lewis poate face declarația uluitoare că o critică a orientalismului ar fi „lipsită de sens". Nu e surprinzător nici că, cu cîteva excepții, majoritatea criticii negative pe care cartea mea a reușit să o provoace din partea „specialiștilor" se dovedește a fi, așa cum a fost a lui Lewis, nimic altceva decît o descriere banală a unei proprietăți încălcate de un delicvent violent. Singurii specialiști (din nou cu cîteva

excepții) care au încercat să se ocupe de ceea ce am discutat – adică nu doar de conținutul orientalismului, ci și de relațiile, afilierile, tendințele sale politice, viziunea sa asupra lumii – au fost sinologi, indianiști și generația mai tînără de cercetători ai Orientului Mijlociu, deschiși la influențe mai noi, ca și la argumentele politice atrase de critica orientalismului. Un exemplu este Benjamin Schwartz de la Harvard, care s-a folosit de ocazia discursului său din 1982 ca președinte al Asociației de Studii Asiatice nu numai pentru a-și exprima dezaprobarea față de criticile ce mi-au fost adresate, ci și pentru a-mi saluta în mod intelectual argumentele.

Mulți dintre arabiștii și islamiștii mai vîrstnici au reacționat cu iritarea care, la ei, înlocuiește analiza de sine ; majoritatea au folosit cuvinte precum „dăunător", „dezonoare", „calomnie", de parcă însăși critica ar fi fost o încălcare nepermisă a domeniului lor academic sacrosanct. În cazul lui Lewis, apărarea oferită este un act de rea–credință evidentă, deoarece el, mai mult decît majoritatea orientaliștilor, a fost un partizan politic pasionat împotriva cauzelor arabe (și altor cauze) în locuri precum Congresul Statelor Unite, revista „Commentary" etc. Răspunsul corect care ar trebui să i se dea ar include, astfel, o expunere a ceea ce, din punct de vedere politic și sociologic, reprezintă el atunci cînd pretinde că apără „onoarea" domeniului său, o apărare care, va fi suficient de evident, constituie o confecționare minuțioasă a unor jumătăți de adevăruri ideologice, destinate a induce în eroare cititorii nespecialiști.

Pe scurt, relația între orientalismul islamic sau arab și cultura europeană modernă poate fi studiată fără a cataloga, în același timp, fiecare orientalist ce a trăit vreodată, fiecare tradiție orientalistă sau fiecare scriere a orientaliștilor, fără a-i considera apoi la grămadă ca reprezentanți ai unui imperialism corupt și lipsit de valoare. Oricum, eu nu am făcut asta niciodată. Este retrograd să spui că orientalismul reprezintă o conspirație sau să sugerezi că „Occidentul" e rău : ambele se numără printre nebuniile pe care Lewis și unul dintre epigonii săi, publicistul irakian Kanan Makiya, au avut îndrăzneala să mi le atribuie. Pe de altă parte, e ipocrit să suprimi contextele culturale, politice, ideologice și instituționale în care oamenii scriu, gîndesc și vorbesc despre Orient, fie că sînt specialiști sau nu. Și, așa cum am spus mai înainte, este extrem de important să înțelegi că motivul pentru care orientalismului i se opun atîția neoccidentali rationali este că discursul său modern este perceput corect ca discurs al puterii, cu originea într-o epocă a colonialismului, ceea ce constituie subiectul unui excelent simpozion recent, *Colonialism și cul-*

tură[5]. În acest tip de discurs, bazat mai ales pe presupunerea că islamul e monolitic şi neschimbător şi deci vandabil de către „experţi" pentru interese politice interne puternice, nici musulmanii, nici arabii, nici alt popor inferior şi dezumanizat nu se recunosc ca fiinţe umane sau pe observatorii lor ca simpli savanţi. Mai mult ca orice, ei văd în discursul orientalismului modern şi în omoloagele sale în materie de cunoştinţe similare despre americanii şi africanii de baştină, o tendinţă cronică de a nega, de a suprima sau distorsiona contextul cultural al unor asemenea sisteme de gîndire, pentru a întreţine ficţiunea dezinteresului său ştiinţific.

II

Totuşi, nu aş vrea să sugerez că, oricît de obişnuite ar fi păreri precum cele ale lui Lewis, ele sînt singurele ce au apărut ori s-au consolidat în ultimul deceniu şi jumătate. Cu toate acestea, e adevărat că, de la dezmembrarea Uniunii Sovietice, unii savanţi şi ziarişti din Statele Unite s-au grăbit să găsească într-un islam orientalizat un nou imperiu al răului. În consecinţă, atît presa scrisă, cît şi cea electronică a fost invadată de stereotipisme degradante care iau la grămadă islamul şi terorismul, arabii şi violenţa, Orientul şi tirania. Şi a mai existat o revenire, în diverse părţi ale Orientului Mijlociu şi Îndepărtat, la religia nativistă şi la naţionalismul primar, unul dintre aspecte dizgraţioase ale căreia o reprezintă *fatwa* iraniană continuă contra lui Salman Rushdie. Dar asta nu e tot şi ceea ce vreau să fac în restul eseului meu este să vorbesc despre noile tendinţe din cercetare, critică şi interpretare, care, deşi acceptă premisele de bază ale cărţii mele, o depăşesc în diverse feluri, cred eu, ce ne îmbogăţesc sentimentul complexităţii experienţei istorice.

Nici una dintre aceste tendinţe nu a apărut din neant, desigur, nici nu a dobîndit statut de cunoştinţe şi practici în totalitate consacrate. Contextul material rămîne uluitor de agitat şi încărcat din punct de vedere ideologic, volatil, tensionat, schimbător şi chiar sîngeros. Chiar dacă Uniunea Sovietică s-a dezmembrat, iar ţările din Europa de Est şi-au cucerit independenţa politică, modelele de putere şi dominaţie rămîn neliniştitor de prezente. Sudul global – privit odată, în mod romantic şi chiar emoţional, ca lumea a treia – este prins într-o plasă a datoriilor, rupt în zeci de entităţi fragmentate sau incoerente, copleşit de problemele sărăciei, bolilor şi subdezvoltării, care au crescut în ultimii zece sau cincisprezece

ani. Au dispărut mişcarea nealiniată şi liderii carismatici care s-au angajat în decolonizare şi în cucerirea independenţei. A reapărut un model îngrijorător de conflict etnic şi de războaie locale, nelimitat la Sudul global, cum atestă cazul tragic al bosniacilor. Şi, în locuri precum America Centrală, Orientul Mijlociu şi Asia, Statele Unite rămîn încă puterea dominantă, cu o Europă neliniştită şi încă neunificată în spatele lor.

Au apărut, în moduri şocant de dramatice, explicaţii pentru scena mondială actuală şi încercări de a o înţelege din punct de vedere cultural şi politic. Am menţionat deja fundamentalismul. Echivalentele laice sînt o revenire la naţionalism şi teoriile care accentuează distincţia radicală – o distincţie fals atotcuprinzătoare, cred eu – între diferitele culturi şi civilizaţii. Recent, de exemplu, profesorul Samuel Huntington de la Universitatea Harvard a avansat propunerea deloc convingătoare că bipolarismul războiului rece a fost înlocuit de ceea ce el numea „conflictul civilizaţiilor", o teză bazată pe premisa că civilizaţia occidentală, cea confuciană şi cea islamică, printre multe altele, au fost, mai degrabă, asemenea unor compartimente izolate etanş, ai căror adepţi erau, la bază, interesaţi mai ales să se lupte cu toţi ceilalţi[6].

Acest lucru este absurd, întrucît unul din marile progrese din teoria culturală modernă este înţelegerea, aproape universal acceptată, a faptului că toate culturile sînt hibride şi eterogene şi că, aşa cum am afirmat în *Culture and Imperialism*, culturile şi civilizaţiile sînt atît de strîns legate între ele şi atît de interdependente încît depăşesc orice posibilă descriere, unitară sau doar schiţată, a individualităţii lor. Cum se poate vorbi astăzi despre „civilizaţia occidentală" decît ca despre o ficţiune ideologică, în mare măsură, care implică un fel de superioritate detaşată pentru un număr de valori şi idei, dintre care nici una nu are o semnificaţie prea mare în afara istoriei cuceririlor, a imigrării, a călătoriilor şi a amestecului de popoare, ce le-au asigurat naţiunilor occidentale actualele lor identităţi mixte? Acest lucru este adevărat mai ales pentru Statele Unite, care pot fi descrise astăzi doar ca un palimpsest de rase şi culturi diferite, avînd o problematică istorie comună a cuceririlor, a exterminărilor şi, desigur, a marilor realizări culturale şi politice. Acesta a fost unul dintre mesajele sugerate de *Orientalism*, că orice încercare de a introduce în mod forţat culturile şi popoarele în genuri sau esenţe separate şi distincte pune în evidenţă nu doar reprezentările greşite şi falsificările ce rezultă, ci şi modul în care înţelegerea colaborează cu puterea pentru a produce lucruri precum „Orientul" sau „Occidentul".

Nu că Huntington şi, în urma lui, toţi teoreticienii şi susţinătorii unei tradiţii occidentale triumfătoare, ca Francis Fukuyama, nu ar fi păstrat o bună parte din autoritatea lor asupra conştiinţei publice. Au păstrat-o, aşa cum este evident în cazul simptomatic al lui Paul Johnson, odinioară un intelectual de stînga, acum un polemist social şi politic retrograd. În numărul din 18 aprilie 1993 al „New York Times Magazine", o publicaţie deloc marginală, Johnson a publicat un eseu intitulat *Colonialism's back – and not a moment too soon*, a cărui idee principală a fost că „naţiunile civilizate" trebuie să preia sarcina recolonizării ţărilor din lumea a treia, „unde condiţiile de bază ale vieţii civilizate au dispărut", şi s-o facă prin intermediul unui sistem de tutele impuse. Modelul său este în mod explicit un model colonial din secolul al XIX-lea : el afirmă că, pentru ca europenii să facă un comerţ profitabil, au trebuit să impună ordinea politică.

Argumentaţia lui Johnson are numeroase ecouri subterane în activitatea oamenilor politici americani, în mass–media şi, desigur, în însăşi politica externă a Statelor Unite, care rămîne intervenţionistă în Orientul Mijlociu, în America Latină şi în Europa de Est şi declarat misionară oriunde în altă parte, mai ales în politica faţă de Rusia şi fostele republici sovietice. Problema importantă, totuşi, este că s-a produs un dezacord în mare măsură neanalizat, dar serios, în conştiinţa publică între vechile idei privind hegemonia occidentală (din care făcea parte sistemul orientalismului) şi ideile mai noi ce au dobîndit autoritate în rîndurile comunităţilor inferioare şi dezavantajate şi ale unei largi pături de intelectuali, universitari şi artişti. Nu mai este absolut deloc cazul acum ca popoarele neînsemnate – cele odinioară colonizate, căzute în sclavie, suprimate – să tacă sau să nu fie luate în seamă decît de bărbaţii mai vîrstnici din Europa sau America. S-a produs o revoluţie în conştiinţa femeilor, a minorităţilor şi a categoriilor marginale, atît de puternică, încît a afectat gîndirea dominantă din toată lumea. Deşi aveam un oarecare sentiment al ei pe cînd lucram la *Orientalism* în anii 1970, este acum în mod atît de dramatic evidentă, încît atrage atenţia oricui e preocupat serios de studierea ştiinţifică şi teoretică a culturii.

Pot fi distinse două curente largi : postcolonialismul şi postmodernismul ; utilizarea prefixului „post" sugerează nu atît sensul de trecere dincolo de, cît, mai degrabă, aşa cum spune Ella Shohat într-un articol despre postcolonial, „continuităţile şi discontinuităţile ; dar accentul se pune pe noile moduri şi forme ale vechilor practici colonialiste, nu pe un «dincolo de»"[7]. Atît postcolonialismul, cît şi postmodernismul au apărut

ca teme înrudite ale angajării şi examinării în anii 1980 şi, în multe cazuri, au părut a considera lucrări precum *Orietalism* ca antecedente. Ar fi imposibil să intrăm aici în imensele dezbateri terminologice din jurul ambelor cuvinte, unele discutînd la nesfîrşit dacă expresiile trebuie scrise cu liniuţă despărţitoare sau împreună. Problema este aici nu de a discuta cazuri izolate de excese sau de jargon ridicol, ci de a localiza acele curente şi eforturi care, din perspectiva unei cărţi publicate în 1978, par acum, într-o oarecare măsură, să o implice în realităţile anului 1994.

O bună parte din lucrările cele mai interesante despre noua ordine politică şi economică se ocupă de ceea ce, într-un articol recent, Harry Magdoff a descris ca „globalizare", un sistem prin care o mică elită financiară şi-a extins puterea asupra întregului glob, ridicînd preţurile la mărfuri şi servicii, redistribuind avuţia din sectoarele cu venituri mici (de obicei din lumea neoccidentală) către cele cu venituri mari[8]. Pe lîngă aceasta, aşa cum au discutat în termeni severi Masao Miyoshi şi Arif Dirlik, a apărut o nouă ordine transnaţională, în care statele nu mai au graniţe, munca şi veniturile sînt supuse doar unor manageri globali, iar colonialismul a reapărut sub forma servilismului Sudului faţă de Nord[9]. Atît Miyoshi, cît şi Dirlik continuă arătînd cum interesul universitarilor occidentali faţă de subiecte ca multiculturalismul şi „postcolonialismul" poate constitui, de fapt, o retragere culturală şi intelectuală din noile realităţi ale puterii globale : „De ce avem nevoie", spune Miyoshi, „este un examen politic şi economic riguros, mai degrabă decît un gest de necesitate pedagogică", exemplificat de „autoînşelarea liberală" din noile domenii, cum ar fi studiile culturale şi multiculturalismul (751).

Dar, chiar dacă luăm în serios asemenea prescripţii (ceea ce şi trebuie să facem), în experienţa istorică există o bază solidă pentru apariţia interesului din zilele noastre faţă de postmodernism şi de perechea sa mult diferită, postcolonialismul. În primul rînd, este o preferinţă eurocentrică mult mai mare la prima, unde predomină o accentuare teoretică şi estetică a localului şi a contingentului, ca şi lipsa de greutate aproape decorativă a istoriei, pastişei şi, mai presus de orice, a consumerismului. Primele studii asupra postcolonialului au aparţinut unor distinşi gînditori ca Anwar Abdel Malek, Samir Amin, C. L. R. James ; aproape toate s-au bazat pe analiza dominaţiei şi a controlului, făcută din punctul de vedere fie al unei independenţe politice cucerite, fie al unui proiect liberaţionist neîncheiat. Totuşi, în timp ce postmodernismul într-una din cele mai celebre declaraţii programatice ale sale (aparţinînd lui Jean–François Lyotard) subliniază dispariţia marilor naraţiuni despre eliberare şi iluminare, acti-

vitatea primei generații de artiști și de savanți postcoloniali subliniază exact opusul : marile narațiuni rămîn, chiar dacă implementarea și realizarea lor e acum în suspensie, amînată sau zădărnicită. Această diferență crucială între imperativele istorice și politice urgente ale postcolonialismului și detașarea relativă a postmodernismului duce la perspective și rezultate total diferite, deși există o oarecare suprapunere între ele (în tehnica „realismului magic", de exemplu).

Cred că ar fi greșit să se sugereze că, în multe dintre cele mai bune lucrări postcoloniale care au proliferat atît de dramatic de la începutul anilor 1980, nu s-a pus un mare accent pe local, regional și contingent : s-a pus, dar mi se pare că se leagă, în cel mai interesant mod, în perspectiva sa generală, de o serie universală de preocupări, referitoare toate la eliberare, atitudini revizioniste față de istorie și cultură, o utilizare larg răspîndită a modelelor și stilurilor teoretice recurente. Un motiv important a fost critica statornică a eurocentrismului și a patriarhatului. În campusurile americane și europene, în anii 1980, studenții și facultățile, în egală măsură, s-au străduit să lărgească domeniul academic al așa–numitelor programe universitare cu temă unică pentru a include scrieri ale femeilor, ale artiștilor și gînditorilor neeuropeni, marginali. Acest lucru a fost însoțit de schimbări importante în abordarea studiilor zonale, aflate multă vreme sub autoritatea orientaliștilor clasici și a omologilor lor din alte domenii. Antropologia, știința politică, literatura, sociologia și mai ales istoria au resimțit efectele unei largi critici a surselor, ale introducerii teoriei și ale eliminării perspectivei eurocentrice. Poate că activitatea revizionistă cea mai strălucită s-a desfășurat nu în cadrul studiilor asupra Orientului Mijlociu, ci în domeniul indianisticii, o dată cu apariția unui grup de savanți și cercetători remarcabili, conduși de Ranajit Guha – Subaltern Studies. Obiectivul lor a fost nimic altceva decît o revoluție în istoriografie, țelul imediat fiind de a salva scrierea istoriei indiene de sub dominația elitei naționaliste și de a restabili rolul important al săracilor din orașe și al maselor rurale. Cred că ar fi greșit să spunem că o asemenea activitate în special academică era ușor de cooptat și putea colabora cu neocolonialismul „transnațional". Trebuie să înregistrăm și să recunoaștem realizarea, avertizînd, în același timp, în legătură cu pericolele ulterioare.

Ce a fost de un interes special pentru mine e extinderea preocupărilor postcoloniale față de problemele de geografie. La urma urmei, *Orientalism* reprezintă un studiu bazat pe regîndirea a ceea ce s-a crezut timp de secole că este o prăpastie de netrecut între Est și Vest. Scopul meu,

aşa cum am afirmat anterior, a fost nu atît să risipesc diferenţa însăşi – pentru cine poate nega rolul constitutiv al diferenţelor naţionale, ca şi culturale, în relaţiile dintre fiinţele umane – cît să contest ideea că diferenţa implică ostilitate, o serie reificată şi încremenită de esenţe opuse şi o întreagă cunoaştere antagonistă construită pe baza acestor lucruri. Ce am dorit eu în *Orientalism* a fost un nou mod de a concepe separările şi conflictele care au stimulat generarea ostilităţii, a războiului şi a controlului imperial. Şi, într-adevăr, una dintre cele mai interesante realizări ale studiilor postcoloniale a fost o reinterpretare a lucrărilor culturale canonice, nu pentru a le diminua importanţa sau a le denigra, ci pentru a reanaliza unele dintre presupunerile lor, depăşind autoritatea sufocantă ce o are asupra lor o anumită variantă de dialectică binară de tip stăpîn–sclav. Acesta a fost, cu siguranţă, efectul comparabil al unor romane izbitor de pline de ingeniozitate, precum *Midnight's Children* de Rushdie, al povestirilor lui C. L. R. James, al poeziei lui Aimé Césaire şi Derek Walcott, lucrări ale căror noi realizări formale îndrăznete constau, într-adevăr, într-o reînsuşire a experienţei istorice a colonialismului, revitalizată şi transformată într-o nouă estetică a reformulării adesea transcendente.

Se observă o dezvoltare similară în opera unui grup de distinşi scriitori irlandezi, care în 1980 s-au organizat într-un colectiv numit Field Day. Prefaţa la o culegere de lucrări ale lor spune :

> (aceşti scriitori) credeau că Field Day putea şi trebuia să contribuie la soluţionarea crizei actuale prin analize ale opiniei consacrate, ale miturilor şi stereotipismelor ce au devenit atît un simbol, cît şi o cauză a situaţiei din prezent (între Irlanda şi Nord). Prăbuşirea aranjamentelor constituţionale şi politice şi recrudescenţa violenţei, pe care ei erau destinaţi s-o reprime sau s-o limiteze, a făcut ca aceasta să devină o necesitate mai urgentă în Nord decît în Republică... Compania a decis, astfel, să iniţieze o succesiune de publicaţii, începînd cu o serie de pamflete (pe lîngă o serie impresionantă de poezii de Seamus Heaney, de eseuri de Seamus Deane, de piese de teatru de Brian Friel şi Tom Paulin) unde natura problemei irlandeze putea fi analizată şi, în consecinţă, i se putea face faţă cu mai mult succes decît pînă acum[10].

Ideea de a regîndi şi de a reformula experienţele istorice, care se bazau odată pe separarea geografică a popoarelor şi a culturilor, se află în centrul unei întregi avalanşe de lucrări ştiinţifice şi critice. Poate fi

găsită, pentru a menționa doar trei titluri, în *Beyond Arabs and Jews : Remaking Levantine Culture* de Amiel Alcalay, *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness* de Paul Gilroy și *Subject to Others : British Women Writers and Colonial Slavery, 1670–1834* de Moira Ferguson[11]. În aceste lucrări, domenii considerate odată ca fiind exclusiv ale unui popor, ale unui sex, ale unei rase sau ale unei clase sînt reexaminate, demonstrîndu-se că îi implică și pe alții. Reprezentat vreme îndelungată ca teren de luptă între arabi și evrei, Levantul apare în cartea lui Alcalay ca o cultură mediteraneană, comună ambelor popoare ; după părerea lui Gilroy, un proces similar modifică, ba chiar dublează, percepția noastră legată de Oceanul Atlantic, considerat anterior ca fiind, în principal, un pasaj european. Și, reexaminînd relația antagonistă între proprietarii englezi de sclavi și sclavii africani, Ferguson lasă să apară un model mai complex ce desparte femeia albă de bărbatul alb, avînd ca rezultat noi tulburări în Africa.

Aș putea continua cu alte și alte exemple. Voi încheia scurt, spunînd că, deși animozitățile și nedreptățile de la care a pornit interesul meu față de orientalism ca fenomen cultural și politic există încă, acum cel puțin se acceptă în general că acestea reprezintă nu o ordine eternă, ci o experiență istorică, al cărei sfîrșit, sau măcar atenuare, poate fi aproape. Privind în urmă, de la distanța ce ne-o permit cincisprezece ani plini de evenimente și existența unui nou și masiv demers interpretativ și științific de a reduce efectele cătușelor imperialiste aplicate gîndirii și relațiilor umane, *Orientalism* a avut cel puțin meritul de a se înscrie declarat în lupta care continuă desigur în „Vest" și în „Est" împreună.

E. W. S.

New York
martie 1994

NOTE

Introducere

1. Thierry Desjardins, *Le Martyre du Liban*, Paris, Plon, 1976, p. 14.
2. K. M. Panikkar, *Asia and Western Dominance*, Londra, George Allen & Unwin, 1959.
3. Denys Hay, *Europe : The Emergence of an Idea*, ed. a 2-a, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1968.
4. Steven Marcus, *The Other Victorians : A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England*, 1966, ed. retip., New York, Bantam Books, 1967, pp. 200–219.
5. Vezi lucrarea mea *Criticism Between Culture and System*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, în curs de apariţie.
6. Mai ales în lucrarea sa *American Power and the New Mandarins : Historical and Political Essays*, New York, Pantheon Books, 1969 şi *For Reasons of State*, New York, Pantheon Books, 1973.
7. Walter Benjamin, *Charles Baudelaire : A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, trad. Harry Zohn, Londra, New Left Books, 1973, p. 71.
8. Harry Bracken, *Essence, Accident and Race*, în „Hermathena", 116, iarna 1973, pp. 81–96.
9. Într-un interviu publicat în „Diacritics", 6, nr. 3, toamna 1976, p. 38.
10. Raymond Williams, *The Long Revolution*, Londra, Chatto & Windus, 1961, pp. 66–67.
11. În lucrarea mea *Beginnings : Intention and Method*, New York, Basic Books, 1975.
12. Louis Althusser, *For Marx*, trad. Ben Brewster, New York, Pantheon Books, 1969, pp. 65–67 (În rom. Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, trad. Adina şi Pavel Apostol, Maria Alexe, Bucureşti, Editura Politică, 1970, p. 43).
13. Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950 ; Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1955 ; Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1977.
14. E. S. Shaffer, *„Kubla Khan" and the Fall of Jerusalem : The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature, 1770–1880*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
15. George Eliot, *Middlemarch : A Study of Provincial Life*, 1872, ed. retip., Boston, Houghton Mifflin Co., 1956, p. 164 (În rom. George Eliot, *Middlemarch*, trad. Eugen

B. Marian, Bucureşti, Editura Minerva, 1977, vol. 1, pp. 298–299).
16. Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks : Selections*, trad. şi ed. Quintin Hoare şi Geoffrey Nowell Smith, New York, International Publishers, 1971, p. 324. Pasajul întreg, inexistent în traducerea lui Hoare şi Smith, se poate găsi în Gramsci, *Quaderni del Carcere*, ed. Valentino Gerratana, Torino, Einaudi Editore, 1975, vol. 2, p. 1363.
17. Raymond Williams, *Culture and Society, 1780–1950*, Londra, Chatto & Windus, 1958, p. 376.

Capitolul 1. Domeniul orientalismului

1. Citatul acesta şi cele precedente din discursul lui Arthur James Balfour în faţa Camerei Comunelor au fost publicate în : Great Britain, *Parliamentary Debates* (Commons), ser. 5, 17, 1910, pp. 1140–1146. Vezi şi A. P. Thornton, *The Imperial Idea and Its Enemies : A Study in British Power*, Londra, MacMillan & Co., 1959, pp. 357–360. Discursul lui Balfour a fost o apărare a politicii lui Eldon Gorst în Egipt ; pentru dezbaterea acestui subiect, vezi Peter John Dreyfus Mellini, *Sir Eldon Gorst and British Imperial Policy in Egypt*, teză de doctorat nepublicată, Stanford University, 1971.
2. Denis Judd, *Balfour and the British Empire : A Study in Imperial Evolution, 1874–1932*, Londra, MacMillan & Co., 1968, p. 286. Vezi şi p. 292 : în 1926, Balfour vorbea – fără ironie – despre Egipt ca despre o „naţiune independentă".
3. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Political and Literary Essays, 1908–1913*, 1913, ed. retip., Freeport, N. Y., Books for Libraries Press, 1969, pp. 40, 53, 12–14.
4. Ibid., p. 171.
5. Roger Owen, *The Influence of Lord Cromer's Indian Experience on British Policy in Egypt 1883–1907*, în *Middle Eastern Affairs, Number Four : St. Anthony's Papers Number 17*, ed. Albert Hourani, Londra, Oxford University Press, 1965, pp. 109–139.
6. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt*, New York, Macmillan Co., 1908, vol. 2, pp. 146–167. Pentru o concepţie britanică asupra politicii Marii Britanii în Egipt, care e total opusă celei a lui Cromer, vezi Wilfrid Scawen Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt : Being a Personal Narrative of Events*, New York, Alfred A. Knopf, 1922. Există o dezbatere importantă pe tema opoziţiei egiptene faţă de guvernarea britanică în Mounah A. Khouri, *Poetry and the Making of Modern Egypt, 1882–1922*, Leiden, E. J. Brill, 1971.
7. Cromer, *Modern Egypt*, vol. 2, p. 164.
8. Citat în John Marlowe, *Cromer in Egypt*, Londra, Elek Books, 1970, p. 271.
9. Harry Magdoff, „Colonialism (1763–c. 1970)", *Encyclopaedia Britannica*, ed. a 15-a, 1974, pp. 893–894. Vezi şi D. K. Fieldhouse, *The Colonial Empires : A Comparative Survey from the Eighteenth Century*, New York, Delacorte Press, 1967, p. 178.
10. Citat în Afaf Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer : A Study in Anglo-Egyptian Relations*, New York, Frederick A. Praeger, 1969, p. 3.
11. Expresia poate fi găsită în Ian Hacking, *The Emergence of Probability : A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference*, Londra, Cambridge University Press, 1975, p. 17.
12. V. G. Kiernan, *The Lords of Human Kind : Black Man, Yellow Man, and White Man in an Age of Empire*, Boston, Little, Brown & Co., 1969, p. 55.
13. Edgar Quinet, *Le Génie des religions*, în *Oeuvres complètes*, Paris, Paguerre, 1857, pp. 55–74.
14. Cromer, *Political and Literary Essays*, p. 35.
15. Vezi Jonah Raskin, *The Mythology of Imperialism*, New York, Random House, 1971, p. 40.
16. Henry A. Kissinger, *American Foreign Policy*, New York, W. W. Norton & Co., 1974, pp. 48–49.

17. Harold W. Glidden, *The Arab World*, în „American Journal of Psychiatry", 128, nr. 8, februarie 1972, pp. 984–988.
18. R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962, p. 72. Vezi şi Francis Dvornik, *The Ecumenical Councils*, New York, Hawthorn Books, 1961, pp. 65–66 : „De un interes special este canonul al unsprezecelea, care stabileşte că, la principalele universităţi, trebuie înfiinţate catedre de ebraică, greacă, arabă şi caldeeană. Sugestia îi aparţine lui Raymond Lull, care a susţinut că studierea arabei este cel mai bun mijloc pentru convertirea arabilor. Deşi canonul a rămas aproape fără efect, pentru că existau puţini profesori de limbi orientale, acceptarea sa indică răspîndirea ideii misionare în Occident. Grigore X sperase deja convertirea mongolilor, iar călugării franciscani pătrunseseră departe în Asia, în zelul lor misionar. Deşi aceste speranţe nu au fost împlinite, spiritul misionar a continuat să se dezvolte". Vezi şi Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1955.
19. Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950. Vezi şi V.–V. Barthold, *La Découverte de l'Asie : Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*, trad. B. Nikitine, Paris, Payot, 1947, şi paginile relevante din Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und Orientalischen Philologie in Deutschland*, München, Gottafschen, 1869. Pentru o viziune opusă, instructivă, vezi James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, Leiden, E. J. Brill, 1970.
20. Victor Hugo, *Oeuvres poétiques*, ed. Pierre Albouy, Paris, Gallimard, 1964, vol. I, p. 580.
21. Jules Mohl, *Vingt-sept Ans d'histoire des études orientales : Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867*, 2 vol., Paris, Reinwald, 1879–1880.
22. Gustave Dugat, *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e^ au XIX^e^ siècle*, 2 vol., Paris, Adrien Maisonnneuve, 1868–1870.
23. Vezi René Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Paris, Didier, 1963, p. 112.
24. Kiernan, *Lords of Human Kind*, p. 131.
25. University Grants Committee, *Report of the Sub-Committee on Oriental, Slavonic, East European and African Studies*, Londra, Her Majesty's Stationery Office, 1961.
26. H. A. R. Gibb, *Area Studies Reconsidered*, Londra, School of Oriental and African Studies, 1964.
27. Vezi Claude Lévi–Strauss, *The Savage Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, cap. 1–7 (În rom. Claude Lévi–Strauss, *Gîndirea sălbatică. Totemismul azi*, trad. I. Pecher, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1970, cap. 1–7).
28. Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, trad. Maria Jolas, New York, Orion Press, 1964.
29. Southern, *Western Views of Islam*, p. 14.
30. Aeschylus, *The Persians*, trad. Anthony J. Podleck, Englewood Cliffs, N. J., Prentice–Hall, 1970, pp. 73–74 (În rom. Eschil, *Perşii*, trad. Alexandru Miran, Bucureşti, Editura Albatros, 1987. p. 49).
31. Euripides, *The Bacchae*, trad. Geoffrey S. Kirk, Englewood Cliffs, N. J., Prentice–Hall, 1970, p. 3 (În rom. Euripide, *Bachantele*, trad., prefaţă şi note Alexandru Pop, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1965). Pentru alte discuţii privind distincţia Europa/ Orient, vezi Santo Mazzarino, *Fra oriente e occidente : Ricerche di storia greca arcaica*, Florenţa, La Nuova Italia, 1947 şi Denys Hay, *Europe : The Emergence of an Idea*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1968.
32. Euripides, *Bacchae*, p. 52 (În rom. Euripide, *Bachantele*, p. 176).
33. René Grousset, *L'Empire du Levant : Histoire de la question d'Orient*, Paris, Payot, 1946.
34. Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Boston, Little, Brown & Co., 1855, vol. 6, p. 399 (În rom. Edward Gibbon, *Istoria declinului şi a prăbuşirii Imperiului Roman*, antologie, traducere şi prefaţă de Dan Hurmuzescu, Bucureşti, Editura Minerva, 1976 – traducerea selectivă a cărţii omite, din păcate, anumite

fragmente referitoare la Mahomed şi islam).
35. Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, Londra, Longmans, Green & Co., 1975, p. 56.
36. Samuel C. Chew, *The Crescent and the Rose : Islam and England During the Renaissance*, New York, Oxford University Press, 1937, p. 103.
37. Norman Daniel, *Islam and the West : The Making of an Image*, Edinburgh, University Press, 1960, p. 33. Vezi şi James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1964.
38. Daniel, *Islam and the West*, p. 252.
39. Ibid., pp. 259–260.
40. Vezi, de exemplu, William Wistar Comfort, *The Literary Rôle of the Saracens in the French Epic*, în „PMLA", 55, 1940, pp. 628–659.
41. Southern, *Western Views of Islam*, pp. 91–92, 108–109.
42. Daniel, *Islam and the West*, pp. 246, 96 şi passim.
43. Ibid., p. 84.
44. Duncan Black Macdonald, *Whither Islam?*, în „Muslim World", 23, ianuarie 1933, p. 2.
45. P. M. Holt, Introducere la *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton şi Bernard Lewis, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. xvi.
46. Antoine Galland, „Discurs" introductiv la Barthélemy d'Herbelot, *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'Orient*, Haga, Neaulme & van Daalen, 1777, vol. 1, p. vii. Ceea ce subliniază Galland este că d'Herbelot a prezentat cunoştinţe reale, nu legende sau mituri de tipul celor legate de „minunile Estului". Vezi R. Wittkower, *Marvels of the East : A Study in the History of Monsters*, în „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 5, 1942, pp. 159–197.
47. Galland, „Discurs" introductiv la d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, pp. xvi, xxxiii. Pentru nivelul cunoştinţelor orientaliste imediat înainte de d'Herbelot, vezi V. J. Parry, *Renaissance Historical Literature in Relation to the New and Middle East (with Special Reference to Paolo Giovio)*, în *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis şi P. M. Holt, Londra, Oxford University Press, 1962, pp. 277–289.
48. Barthold, *La Découverte de l'Asie*, pp. 137–138.
49. D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, vol. 2, p. 648.
50. Vezi şi Montgomery Watt, *Muhammad in the Eyes of the West*, în „Boston University Journal", 22, nr. 3, toamna 1974, pp. 61–69.
51. Isaiah Berlin, *Historical Inevitability*, Londra, Oxford University Press, 1955, pp. 13–14.
52. Henri Pirenne, *Mohammed and Charlemagne*, trad. Bernard Miall, New York, W. W. Norton & Co., 1939, pp. 234, 283.
53. Citat de Henri Baudet în *Paradise on Earth : Some Thoughts on European Images of Non–European Man*, trad. Elizabeth Wentholt, New Haven, Conn., Yale University Press, 1965, p. xiii.
54. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 6, p. 289.
55. Baudet, *Paradise on Earth*, p. 4.
56. Vezi Fieldhouse, *Colonial Empires*, pp. 138–161.
57. Schwab, *La Renaissance orientale*, p. 30.
58. A. J. Arberry, *Oriental Essays : Portraits of Seven Scholars*, New York, Macmillan Co., 1960, pp. 30, 31.
59. Raymond Schwab, *Vie d'Anquetil–Duperron suivie des Usages civils et religieux des Perses par Anquetil–Duperron*, Paris, Ernest Leroux, 1934, pp. 10, 96, 4, 6.
60. Arberry, *Oriental Essays*, pp. 62–66.
61. Frederick Eden Pargiter, ed., *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1823–1923*, Londra, Royal Asiatic Society, 1923, p. viii.
62. Quinet, *Le Génie des religions*, p. 47.
63. Jean Thiry, *Bonaparte en Égypte décembre 1797–24 août 1799*, Paris, Berger–Levrault, 1973, p. 9.

64. Constantin–François Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie*, Paris, Bossange, 1821, vol. 2, p. 241 şi passim.
65. Napoleon, *Campagnes d'Égypte et de Syrie, 1798–1799 : Mémoires pour servir à l'histoire de Napoléon*, Paris, Comou, 1843, vol. 1, p. 211.
66. Thiry, *Bonaparte en Égypte*, p. 126. Vezi şi Ibrahim Abu–Lughod, *Arab Rediscovery of Europe : A Study in Cultural Encounters*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1963, pp. 12–20.
67. Abu–Lughod, *Arab Rediscovery of Europe*, p. 22.
68. Citat din Arthur Helps, *The Spanish Conquest of America*, Londra, 1900, p. 196, de Stephen J. Greenblatt, *Learning to Curse : Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century*, în *First Images of America : The Impact of the New World on the Old*, ed. Fredi Chiapelli, Berkeley, University of California Press, 1976, p. 573.
69. Thiry, *Bonaparte en Égypte*, p. 200. Napoleon nu a fost pur şi simplu cinic. Se povesteşte despre el că discuta cu Goethe despre *Mahomet* al lui Voltaire şi apăra islamul. Vezi Christian Cherfils, *Bonaparte et l'Islam d'après les documents français arabes*, Paris, A. Pedone, 1914, p. 249 şi passim.
70. Thiry, *Bonaparte en Égypte*, p. 434.
71. Hugo, *Les Orientales*, în *Oeuvres poétiques*, vol. 1, p. 684.
72. Henri Dehérain, *Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples*, Paris, Paul Geuthner, 1938, p. v.
73. *Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française, publié par les ordres de sa majesté l'empereur Napoléon le grand*, 23 vol., Paris, Imprimerie impériale, 1809–1828.
74. Fourier, *Préface historique*, vol. 1 din *Description de l'Égypte*, p. 1.
75. Ibid., p. iii.
76. Ibid., p. xcii.
77. Étienne Geoffroy Saint–Hilaire, *Histoire naturelle des poissons du Nil*, vol. 17 din *Description de l'Égypte*, p. 2.
78. M. de Chabrol, *Essai sur les moeurs des habitants modernes de l'Égypte*, vol. 14 din *Description de l'Égypte*, p. 376.
79. Este evident în Baron Larrey, *Notice sur la conformation physique des égyptiens et des différentes races qui habitent en Égypte, suivie de quelques réflexions sur l'embaumement des momies*, vol. 13 din *Description de l'Égypte*.
80. Citat de John Marlowe, *The Making of the Suez Canal*, Londra, Cresset Press, 1964, p. 31.
81. Citat în John Pudney, *Suez : De Lesseps' Canal*, New York, Frederick A. Praeger, 1969, pp. 141–142.
82. Marlowe, *Making of the Suez Canal*, p. 62.
83. Ferdinand de Lesseps, *Lettres, journal et documents pour servir à l'histoire du Canal de Suez*, Paris, Didier, 1881, vol. 5, p. 310. Pentru o bună descriere a lui de Lesseps şi a lui Cecil Rhodes ca mistici, vezi Baudet, *Paradise on Earth*, p. 68.
84. Citat în Charles Beatty, *De Lesseps of Suez : The Man and His Times*, New York, Harper & Brothers, 1956, p. 220.
85. De Lesseps, *Lettres, journal et documents*, vol. 5, p. 17.
86. Ibid., pp. 324–333.
87. Hayden White, *Metahistory : The Historical Imagination in Nineteenth–Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973, p. 12.
88. Anwar Abdel Malek, *Orientalism in Crisis*, în „Diogenes", 44, iarna 1963, pp. 107–108.
89. Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier : Ein Beitrag zur Begrundung der Altertumstunde*, Heidelberg, Mohr & Zimmer, 1808, pp. 44–59 ; Schlegel, *Philosophie der Geschichte : In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828*, ed. Jean–Jacques Anstett, vol. 9 din *Kritische Friedrich–Schlegel–Ausgabe*,

ed. Ernest Behler, München, Ferdinand Schöningh, 1971, p. 275.
90. Léon Poliakov, *The Aryan Myth : A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*, trad. Edmund Howard, New York, Basic Books, 1974.
91. Vezi Derek Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843–1943 : Church and Politics in the Near East*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
92. A. L. Tibawi, *British Interests in Palestine, 1800–1901*, Londra, Oxford University Press, 1961, p. 5.
93. Gérard de Nerval, *Oeuvres*, ed. Albert Béguin şi Jean Richet, Paris, Gallimard, 1960, vol. 1, p. 933.
94. Hugo, *Oeuvres poétiques*, vol. 1, p. 580.
95. Sir Walter Scott, *The Talisman*, 1825, ed. retip., Londra, J. M. Dent, 1914, pp. 38–39 (În rom. Walter Scott, *Talismanul*, trad. Al. Ştefănescu–Medeleni şi Al. Iacobescu, Bucureşti, Editura Sacculum, 1993, p. 32).
96. Vezi Albert Hourani, *Sir Hamilton Gibb, 1895–1971*, în *Proceedings of the British Academy*, 58, 1972, p. 495.
97. Citat de B. R. Jerman, *The Young Disraeli*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1960, p. 126. Vezi şi Robert Blake, *Disraeli*, Londra, Eyre & Spottiswoode, 1966, pp. 59–70.
98. *Flaubert in Egypt : A Sensibility on Tour*, trad. şi ed. Francis Steegmuller, Boston, Little, Brown & Co., 1973, pp. 44–45. Vezi Gustave Flaubert, *Correspondance*, ed. Jean Bruneau, Paris, Gallimard, 1973, vol. 1, p. 542.
99. Acesta este argumentul prezentat de Carl H. Becker, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1931.
100. Vezi Louis Massignon, *La Passion d'al–Hosayn–ibn–Mansour al–Hallaj*, Paris, Paul Geuthner, 1922.
101. Abdel Malek, *Orientalism in Crisis*, p. 112.
102. H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1947, p. 7.
103. Gibb, *Area Studies Reconsidered*, pp. 12, 13.
104. Bernard Lewis, *The Return of Islam*, în „Commentary", ianuarie 1976, pp. 39–49.
105. Vezi Daniel Lerner şi Harold Lasswell, ed., *The Policy Sciences : Recent Developments in Scope and Method*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1951.
106. Morroe Berger, *The Arab World Today*, Garden City, N. Y., Doubleday & Co., 1962, p. 158.
107. Există o trecere în revistă şi o critică a unor asemenea atitudini în Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, trad. Brian Pearce, New York, Panthcon Books, 1973.
108. Ibrahim Abu–Lughod, *Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics*, în „Review of Politics", 28, nr. 4, octombrie 1966, p. 475.

Capitolul 2. Structuri şi restructurări orientaliste

1. Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, vol. 2 din *Oeuvres*, ed. A. Thibaudet şi R. Dumesnil, Paris, Gallimard, 1952, p. 985 (În rom. Gustave Flaubert, *Opere*, vol. 3, *Bouvard şi Pécuchet*, trad. Irina Mavrodin, Bucureşti, Editura Univers, 1984, p. 261).
2. Există o descriere clarificatoare a acestor viziuni şi utopii în Donald G. Charlton, *Secular Religions in France, 1815–1870*, Londra, Oxford University Press, 1963.
3. M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism : Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York, W. W. Norton & Co., 1971, p. 66.
4. Pentru materiale clarificatoare vezi John P. Nash, *The Connection of Oriental Studies with Commerce, Art, and Literature During the 18th–19th Centuries*, în „Manchester Egyptian and Oriental Society Journal", 15, 1930, pp. 33–39 ; de asemenea John F. Laffey, *Roots of French Imperialism in the Nineteenth Century : The Case of Lyon*, în „French Historical Studies", 6, nr. 1, primăvara 1969, pp. 78–

92 şi R. Leportier, *L'Orient Porte des Indes*, Paris, Éditions France–Empire, 1970. Există multe informaţii în Henri Omont, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVII^e et XVIII^e siècles*, 2 vol., Paris, Imprimerie nationale, 1902 şi în Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1964, ca şi în Norman Daniel, *Islam, Europe and Empire*, Edinburgh, University Press, 1966. Două scurte studii indispensabile sînt Albert Hourani, *Islam and the Philosophers of History*, în „Middle Eastern Studies", 3, nr. 3, aprilie 1967, pp. 206–268 şi Maxime Rodinson, *The Western Image and Western Studies of Islam*, în *The Legacy of Islam*, ed. Joseph Schacht şi C. E. Bosworth, Oxford, Clarendon Press, 1974, pp. 9–62.

5. P. M. Holt, *The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley, and Sale*, în *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis şi P. M. Holt, Londra, Oxford University Press, 1962, p. 302. Vezi şi Holt, *The Study of Modern Arab History*, Londra, School of Oriental and African Studies, 1965.
6. Concepţia lui Herder ca populist şi pluralist este susţinută de Isaiah Berlin, *Vico and Herder : Two Studies in the History of Ideas*, New York, Viking Press, 1976.
7. Pentru o dezbatere cu privire la asemenea motive şi reprezentări, vezi Jean Starobinski, *The Invention of Liberty, 1700–1789*, trad. Bernard C. Smith, Geneva, Skira, 1964.
8. Există un număr mic de studii legate de acest subiect prea puţin cercetat. Cîteva bine cunoscute sînt : Martha P. Conant, *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century*, 1908, ed. retip., New York, Octagon Books, 1967 ; Marie E. de Meester, *Oriental Influences in the English Literature of the Nineteenth Century, Anglistische Forschungen*, nr. 46, Heidelberg, 1915 ; Byron Porter Smith, *Islam in English Literature*, Beirut, American Press, 1939. Vezi şi Jean–Luc Doutrelant, *L'Orient tragique au XVIII^e siècle*, în „Revue des Sciences Humaines", 146, aprilie–iunie 1972, pp. 255–282.
9. Michel Foucault, *The Order of Things : An Archeology of the Human Sciences*, New York, Pantheon Books, 1970, pp. 138, 144 (În rom. Michel Foucault, *Cuvintele şi lucrurile. O arheologie a ştiinţelor umane*, trad. Bogdan Ghiu şi Mircea Vasilescu, Bucureşti, Editura Univers, 1996, pp. 182, 189). Vezi şi François Jacob, *The Logic of Life : A History of Heredity*, trad. Betty E. Spillmann, New York, Pantheon Books, 1973, p. 50 şi passim şi Georges Canguilhem, *La Connaissance de la Vie*, Paris, Gustave–Joseph Vrin, 1969, pp. 44–63.
10. Vezi John G. Burke, *The Wild Man's Pedigree : Scientific Method and Racial Anthropology*, în *The Wild Man Within : An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, ed. Edward Dudley şi Maximillian E. Novak, Pittsburgh, Pa., University of Pittsburgh Press, 1972, pp. 262–268. Vezi şi Jean Biou, *Lumières et anthropophagie*, în „Revue des Sciences Humaines", 146, aprilie–iunie 1972, pp. 223–234.
11. Henri Dehérain, *Silvestre de Sacy : Ses Contemporains et ses disciples*, Paris, Paul Geuthner, 1938, p. 111.
12. Pentru aceasta şi pentru alte detalii, vezi ibid., pp. i–xxxiii.
13. Duc de Broglie, *Éloge de Silvestre de Sacy*, în Sacy, *Mélanges de littérature orientale*, Paris, E. Ducrocq, 1833, p. xii.
14. Bon Joseph Dacier, *Tableau historique de l'érudition française, ou Rapport sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1789*, Paris, Imprimerie impériale, 1810, pp. 23, 35, 31.
15. Michel Foucault, *Discipline and Punish : The Birth of the Prison*, trad. Alan Sheridan, New York, Pantheon Books, 1977, pp. 193–194 (În rom. Michel Foucault, *A supraveghea şi a pedepsi. Naşterea închisorii*, trad. şi note Bogdan Ghiu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997, pp. 284–290).
16. Broglie, *Éloge de Silvestre de Sacy*, p. 107.
17. Sacy, *Mélanges de littérature orientale*, pp. 107, 110, 111–112.
18. Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des*

élèves de l'École royale et spéciale des langues orientales vivantes, vol. 1, 1826, ed. retip., Osnabrück, Biblio Verlag, 1973, p. viii.

19. Pentru noţiunile de „supplementarity" (suplimentaritate) „supply" (a oferi) şi „supplication" (implorare), vezi Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 203 şi passim.
20. Pentru o listă parţială a studenţilor săi şi influenţa exercitată de el, vezi Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1955, pp. 156–157.
21. Caracterizarea unei arhive de către Foucault poate fi găsită în *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, trad. A. M. Sheridan Smith şi Rupert Sawyer, New York, Pantheon Books, 1972, pp. 79–131 (În rom. Michel Foucault, *Arheologia cunoaşterii*, trad., note şi postfaţă Bogdan Ghiu, Bucureşti, Editura Univers, 1999, pp. 95–163). Gabriel Monod, unul dintre contemporanii mai tineri şi foarte perspicace ai lui Renan, remarcă faptul că Renan nu a fost nicidecum un revoluţionar în lingvistică, arheologie sau exegeză ; totuşi, pentru că avea cunoştinţele cele mai vaste şi mai precise din epoca sa, a fost reprezentantul ei cel mai important (*Renan, Taine, Michelet*, Paris, Calmann–Lévy, 1894, pp. 40–41). Vezi şi Jean–Louis Dumas, *La Philosophie de l'histoire de Renan*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", 77, nr. 1, ianuarie–martie 1972, pp. 100–128.
22. Honoré de Balzac, *Louis Lambert*, Paris, Calmann–Lévy, s. a., p. 4.
23. Observaţiile lui Nietzsche legate de filologie se găsesc în întreaga lui operă. Vezi mai ales notele sale la *Wir Philologen* luate din carnetele pentru perioada ianuarie–iulie 1875, traduse de William Arrowsmith ca *Notes for „We Philologists"*, în „Arion", N. S. 1/2, 1974, pp. 279–380 (În rom. Friedrich Nietzsche, *Noi, filologii*, trad., studiu introd. şi note Vasile Muscă, Cluj–Napoca, Editura Dacia, 1994, pp. 81, 56) ; de asemenea pasajele despre limbă şi perspectivism din *The Will to Power*, trad. Walter Kaufmann şi R. J. Hollingdale, New York, Vintage Books, 1968.
24. Ernest Renan, *L'Avenir de la science : Pensées de 1848*, ed. a 4-a, Paris, Calmann–Lévy, 1890, pp. 141, 142–145, 146, 148, 149.
25. Ibid., p. xiv şi passim.
26. Întregul capitol de început – cartea 1, capitolul 1 – din *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, în *Oeuvres complètes*, ed. Henriette Psichari, Paris, Calmann–Lévy, 1947–1961, vol. 8, pp. 143–163, este o adevărată enciclopedie a prejudecăţilor rasiale îndreptate împotriva semiţilor (adică a musulmanilor şi a evreilor). Restul tratatului e presărat cu generozitate cu aceleaşi noţiuni, la fel ca multe din celelalte lucrări ale lui Renan, inclusiv *L'Avenir de la science*, mai ales notele lui Renan.
27. Ernest Renan, *Correspondence ; 1846–1871*, Paris, Calmann–Lévy, 1926, vol. 1, pp. 7–12.
28. Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, în *Oeuvres complètes*, vol. 2, p. 892. Două lucrări ale lui Jean Pommier tratează în detaliu oscilaţia lui Renan între religie şi filologie : *Renan, d'après des documents inédits*, Paris, Perrin, 1923, pp. 48–68 şi *La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan*, Paris, Les Belles Lettres, 1933. Există o relatare mai recentă în J. Chaix–Ruy, *Ernest Renan*, Paris, Emmanuel Vitte, 1956, pp. 89–111. Descrierea standard – făcută în termenii vocaţiei religioase a lui Renan – este încă valabilă : Pierre Lasserre, *La Jeunesse d'Ernest Renan : Histoire de la crise religieuse au XIX^e siècle*, 3 vol., Paris, Garnier Frères, 1925. În vol. 2, pp. 50–166 şi 265–298 sînt relevatoare în privinta relaţiilor dintre filologie, filosofie şi ştiinţă.
29. Ernest Renan, *Des services rendus aux sciences historiques par la philologie*, în *Oeuvres complètes*, vol. 8, p. 1228.
30. Renan, *Souvenirs*, p. 892.
31. Foucault, *The Order of Things*, pp. 290–300 (În rom. Michel Foucault, *Cuvintele şi lucrurile*, pp. 331–355). Alături de discreditarea originilor divine ale limbii, un

număr de alte evenimente – Potopul, construirea Turnului Babel – sînt discreditate ca explicații. Cea mai completă istorie a teoriilor privind originea limbii este Arno Borst, *Der Turmbau von Babel : Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Volker*, 6 vol., Stuttgart, Anton Hiersemann, 1957–1963.

32. Citat de Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950, p. 69. Despre pericolele trecerii prea rapide la generalități privind descoperirile orientale, vezi reflecțiile distinsului sinolog contemporan Abel Rémusat, *Mélanges posthumes d'histoire et littérature orientales*, Paris, Imprimerie royale, 1843, p. 226 și passim.
33. Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria*, cap. 16, în *Selected Poetry and Prose of Coleridge*, ed. Donald A. Stauffer, New York, Random House, 1951, pp. 276–277.
34. Benjamin Constant, *Oeuvres*, ed. Alfred Roulin, Paris, Gallimard, 1957, p. 78.
35. Abrams, *Natural Supernaturalism*, p. 29.
36. Renan, *De l'origine du langage*, în *Oeuvres complètes*, vol. 8, p. 122.
37. Renan, *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*, în *Oeuvres complètes*, vol. 2, p. 320.
38. Ibid., p. 333.
39. Renan, *Trois Professeurs au Collège de France : Étienne Quatremère*, în *Oeuvres complètes*, vol. 1, p. 129. Renan nu a greșit în privința lui Quatremère, care avea talentul de a alege subiecte de studiu interesante și de a le face apoi neinteresante. Vezi eseurile sale *Le Goût des livres chez les orientaux* și *Des sciences chez les arabes*, în *Mélanges d'histoire et de philologie orientales*, Paris, E. Ducrocq, 1861, pp. 1–57.
40. Honoré de Balzac, *La Peau de chagrin*, vol. 9 (*Études philosophiques* 1) în *La Comédie humaine*, ed. Marcel Bouteron, Paris, Gallimard, 1950, p. 39 (În rom. Balzac, *Opere*, vol. 1, *Pielea de sagri*, trad. Pericle Martinescu, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1955, pp. 346–347) ; Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, p. 134.
41. Vezi, de exemplu, *De l'origine du langage*, p. 102 și *Histoire générale*, p. 180.
42. Renan, *L'Avenir de la science*, p. 23. Întregul pasaj sună astfel : „În ceea ce mă privește, eu nu cunosc decît un singur rezultat al științei, acela de a rezolva enigma, de a spune definitiv omului cuvîntul lucrurilor, de a i-l explica, de a-i da, în numele singurei autorități legitime, care e natura umană întreagă, simbolul pe care religiile i-l dădeau de-a gata și pe care el nu-l mai poate accepta".
43. Vezi Madeleine V.–David, *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVII^e et XVIII^e siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1965, p. 130.
44. Renan e menționat doar în trecere în Schwab, *La Renaissance orientale*, deloc în Foucault, *The Order of Things* și numai pe un ton disprețuitor în Holger Pederson, *The Discovery of Language : Linguistic Science in the Nineteenth Century*, trad. John Webster Spargo, 1931, ed. retip., Bloomington, Indiana University Press, 1972. Max Müller în *Lectures on the Science of Language*, 1861–1864, ed. retip., New York, Scribner, Armstrong & Co., 1875 și Gustave Dugat în *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle*, 2 vol., Paris, Adrien Maisonneuve, 1868–1870 nu-l menționează deloc pe Renan. James Darmesteter, *Essais Orientaux*, Paris, A. Lévy, 1883 – unde primul articol îl reprezintă o istorie, *L'orientalisme en France* – este dedicat lui Renan, dar nu-i menționează contribuția. Există șase note scurte privind opera lui Renan în cartea enciclopedică (și extrem de valoroasă), aproape un jurnal de bord, a lui Jules Mohl, *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales : Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867*, 2 vol., Paris, Reinwald, 1879–1880.
45. În lucrările care se ocupă de rase și rasism, Renan are o poziție importantă. Apare în următoarele : Ernest Seillière, *La Philosophie de l'impérialisme*, 4 vol., Paris, Plon, 1903–1908, Théophile Simar, *Étude critique sur la formation de la doctrine des races au XVIII^e siècle et son expansion au XIX^e siècle*, Bruxelles, Hayez, 1922, Erich Voegelin, *Rasse und Staat*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1933 și aici mai

trebuie menţionată lucrarea sa *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Berlin, Junker und Dunnhaupt, 1933, care, deşi nu se ocupă de epoca lui Renan, constituie un complement important la *Rasse und Staat*, şi Jacques Barzun, *Race : A Study in Modern Superstition*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1937.

46. În *La Renaissance orientale*, Schwab are cîteva pagini strălucite despre muzeu, despre paralelismul între biologie şi lingvistică şi despre Cuvier, Balzac şi alţii ; vezi p. 323 şi passim. În privinţa bibliotecii şi a importanţei sale pentru cultura de la jumătatea secolului al XIX-lea, vezi Foucault, *La Bibliothèque fantastique*, care e prefaţa sa la Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 7–33. Îi sînt îndatorat profesorului Eugenio Donato pentru că mi-a atras atenţia asupra acestor probleme ; vezi articolul său *A Mere Labyrinth of Letters . Flaubert and the Quest for Fiction*, în „Modern Language Notes", 89, nr. 6, decembrie 1974, pp. 885–910.
47. Renan, *Histoire générale*, pp. 145–146.
48. Vezi *L'Avenir de la science*, p. 508 şi passim.
49. Renan, *Histoire générale*, p. 214.
50. Ibid., p. 527. Această idee îşi are originea în distincţia făcută de Friedrich Schlegel între limbile organice şi cele aglutinante, un exemplu al celui de al doilea tip fiind limbile semitice. Humboldt face aceeaşi distincţie, la fel ca şi majoritatea orientaliştilor începînd cu Renan.
51. Ibid., pp. 531–532.
52. Ibid., p. 515 şi passim.
53. Vezi Jean Seznec, *Nouvelles Études sur „La Tentation de Saint Antoine"*, Londra, Warburg Institute, 1949, p. 80.
54. Vezi Étienne Geoffroy Saint–Hilaire, *Philosophie anatomique : Des monstruosités humaines*, Paris, publicată de autor, 1822. Titlul complet al lucrării lui Isidore Geoffroy Saint–Hilaire este : *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux, ouvrage comprenant des recherches sur les caractères, la classification, l'influence physiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruosités, des variétés et vices de conformation, ou traité de tératologie*, 3. vol., Paris, J.–B. Baillière, 1832–1836. Există cîteva pagini valoroase despre ideile biologice ale lui Goethe în Erich Heller, *The Disinherited Mind*, New York, Meridian Books, 1959, pp. 3–34. Vezi şi Jacob, *The Logic af Life* şi Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, pp. 174–184, pentru relatări foarte interesante privind locul celor doi Saint–Hilaire în dezvoltarea ştiinţelor naturale.
55. E. Saint–Hilaire, *Philosophie anatomique*, pp. xxii–xxiii.
56. Renan, *Histoire générale*, p. 156.
57. Renan, *Oeuvres complètes*, vol. 1, pp. 621–622 şi passim. Vezi H. W. Wardman, *Ernest Renan : A Critical Biography*, Londra, Athlone Press, 1964, p. 66 şi passim, pentru o descriere rafinată a vieţii domestice a lui Renan ; deşi nu se doreşte stabilirea forţată a unei paralele între biografia lui Renan şi ceea ce am numit eu lumea sa „masculină", descrierile lui Wardman din această carte sînt cu adevărat sugestive, cel puţin pentru mine.
58. Renan, *Des services rendus aux sciences historiques par la philologie*, în *Oeuvres complètes*, vol. 8, pp. 1228, 1232.
59. Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge : Philosophy, Science, and History since Hegel*, trad. William H. Woglom şi Charles W. Hendel, New Haven, Conn., Yale University Press, 1950, p. 307.
60. Renan, *Réponse au discours de réception de M. de Lesseps (23 avril 1885)*, în *Oeuvres complètes*, vol. 1, p. 817. Totuşi, valoarea faptului de a fi cu adevărat contemporan a fost cel mai bine prezentată cu referire la Renan de către Sainte–Beuve în articolele sale din iunie 1862. Vezi şi Donald G. Charlton, *Positivist Thought in France During the Second Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1959 şi *Secular Religions in France*. Şi Richard M. Chadbourne, *Renan and Sainte–*

Beuve, în „Romanic Review", 44, nr. 2, aprilie 1953, pp. 126–135.
61. Renan, *Oeuvres complètes*, vol. 8, p. 156.
62. În scrisoarea sa din 26 iunie 1856 către Gobineau, în *Oeuvres complètes*, vol. 10, pp. 203–204. Ideile lui Gobineau au fost exprimate în *Essai sur l'inegalité des races humaines*, 1853–1855.
63. Citat de Albert Hourani în excelentul său articol *Islam and the Philosophers of History*, p. 222.
64. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*, 1847–1848, ed. retip., Graz, Austria, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1967, vol. 3, pp. 332–339.
65. Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, 1841, ed. retip., New York, Longmans, Green & Co., 1906, p. 63 (În rom. Thomas Carlyle, *Cultul eroilor*, trad. Mihai Avădanei, Iaşi, Institutul European, 1998, p. 81).
66. Experienţele trăite de Macaulay în India sînt descrise de G. Otto Trevelyan, *The Life and Letters of Lord Macaulay*, New York, Harper & Brothers, 1875, vol. 1, pp. 344–371. Textul complet al lucrării lui Macaulay *Minute* poate fi găsit în Philip D. Curtin, ed., *Imperialism : The Documentary History of Western Civilization*, New York, Walker & Co., 1971, pp. 178–191. Unele consecinţe ale concepţiilor lui Macaulay pentru orientalismul britanic sînt discutate în A. J. Arberry, *British Orientalists*, Londra, William Collins, 1943.
67. John Henry Newman, *The Turks in Their Relation to Europe*, vol. 1 din *Historical Sketches*, 1853, ed. retip., Londra, Longmans, Green & Co., 1920.
68. Vezi Marguerite-Louise Ancelot, *Salons de Paris, foyers éteints*, Paris, Jules Tardieu, 1858.
69. Karl Marx, *Surveys from Exile*, ed. David Fernbach, Londra, Pelican Books, 1973, pp. 306–307.
70. Ibid., p. 320.
71. Edward William Lane, Prefaţa autorului la *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 1836, ed. retip., Londra, J. M. Dent, 1936, pp. xx, xxi.
72. Ibid., p. 1.
73. Ibid., pp. 160–161. Biografia standard a lui Lane, publicată în 1877, a fost scrisă de strănepotul său, Stanley Lane-Poole. Există o prezentare simpatetică a lui Lane făcută de A. J. Arberry în *Oriental Essays : Portraits of Seven Scholars*, New York, Macmillan Co., 1960, pp. 87–121.
74. Frederick Eden Pargiter, ed., *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1823–1923*, Londra, Royal Asiatic Society, 1923, p. x.
75. *Société asiatique : Livre du centenaire, 1822–1922*, Paris, Paul Geuthner, 1922, pp. 5–6.
76. Johann Wolfgang von Goethe, *Westöstlicher Diwan*, 1819, ed. retip., München, Wilhelm Golmann, 1958, pp. 8–9, 12 (În rom. Goethe, *Opere*, vol. 1, *Poezia, Divanul occidental-oriental, Hegira*, trad. N. Argintescu-Amza, *Talismane*, trad. A. Covaci, Bucureşti, Editura Univers, 1984, pp. 204, 205). Numele lui Sacy este invocat cu veneraţie în aparatul critic al lui Goethe la *Diwan*.
77. Victor Hugo, *Les Orientales*, în *Oeuvres poétiques*, ed. Pierre Albouy, Paris, Gallimard, 1964, vol. 1, pp. 616–618.
78. François-René de Chateaubriand, *Oeuvres romanesques et voyages*, ed. Maurice Regard, Paris, Gallimard, 1969, vol. 2, p. 702.
79. Vezi Henri Bordeaux, *Voyageurs d'Orient : Des pélerins aux méharistes de Palmyre*, Paris, Plon, 1926. Am considerat utile ideile teoretice despre pelerini şi pelerinaje din Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors : Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1974, pp. 166–230.

80. Hassan al-Nouty, *Le Proche-Orient dans la littérature française de Nerval à Barrès*, Paris, Nizet, 1958, pp. 47–48, 277, 272.
81. Chateaubriand, *Oeuvres*, vol. 2, pp. 702 şi nota, 1684, 769–770, 769, 701, 808, 908.
82. Ibid., pp. 1011, 979, 990, 1052.
83. Ibid., p. 1069.
84. Ibid., p. 1031.
85. Ibid., p. 999.
86. Ibid., pp. 1126–1127, 1049.
87. Ibid., p. 1137.
88. Ibid., pp. 1148, 1214.
89. Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient*, 1835, ed. retip., Paris, Hachette, 1887, vol. 1, pp. 10, 48–49, 179, 178, 148, 189, 118, 245–246, 251.
90. Ibid., vol. 1, p. 363, vol. 2, pp. 74–75, vol. 1, p. 475.
91. Ibid., vol. 2, pp. 92–93.
92. Ibid., vol. 2, pp. 526–527, 533. Două lucrări importante ale unor autori francezi despre Orient sînt Jean-Marie Carré, *Voyageurs et écrivains français en Égypte*, 2 vol., Cairo, Institut français d'archéologie orientale, 1932 şi Moënis Taha-Hussein, *Le Romatisme français et l'Islam*, Beirut, Dar-el-Maeref, 1962.
93. Gérard de Nerval, *Les Filles du feu*, în *Oeuvres*, ed. Albert Béguin şi Jean Richet, Paris, Gallimard, 1960, vol. 1, pp. 297–298 (În rom. Gérard de Nerval, *Fiicele Focului*, trad. Gellu Naum, Bucureşti, Editura Univers, 1974, p. 180).
94. Mario Praz, *The Romantic Agony*, trad. Angus Davison, Cleveland, Ohio, World Publishing Co., 1967.
95. Jean Bruneau, *Le „Conte Oriental" de Flaubert*, Paris, Denoël, 1973, p. 79.
96. Toate acestea sînt luate în considerare de Bruneau în ibid.
97. Nerval, *Voyage en Orient*, în *Oeuvres*, vol. 2, pp. 68, 194, 96, 342 (În rom. Gérard de Nerval, *Călătorie în Orient*, trad. Micaela Slăvescu, Bucureşti, Editura Univers, 1977, pp. 73, 193, 199, 100, 347–348).
98. Ibid., p. 181 (În rom. Nerval, *Călătorie în Orient*, p. 186).
99. Michel Butor, *Travel and Writing*, trad. John Powers şi K. Lisker, în „Mosaic", 8, nr. 1, toamna 1974, p. 13.
100. Nerval, *Voyage en Orient*, p. 628 (În rom. Nerval, *Călătorie în Orient*, p. 629).
101. Ibid., pp. 706, 718.
102. *Flaubert in Egypt : A Sensibility on Tour*, trad. şi ed. Francis Steegmuller, Boston, Little, Brown & Co., 1973, p. 200. Am mai consultat următoarele texte, în care se găseşte întreg materialul „oriental" al lui Flaubert : *Oeuvres complètes de Gustave Flaubert*, Paris, Club de l'Honnête homme, 1973, vol. 10, 11 ; *Les Lettres d'Égypte, de Gustave Flaubert*, ed. A. Youssef Naaman, Paris, Nizet, 1965 ; Flaubert, *Correspondance*, ed. Jean Bruneau, Paris, Gallimard, 1973, vol. 1, p. 518 ş. u.
103. Harry Levin, *The Gates of Horn : A Study of Five French Realists*, New York, Oxford University Press, 1963, p. 285.
104. *Flaubert in Egypt*, pp. 173, 75 (În rom. Gustave Flaubert, *Opere*, vol. 4, *Corespondenţă*, trad. Liliana Alexandrescu-Pavlovici, Bucureşti, Editura Univers, 1985, p. 80).
105. Levin, *Gates of Horn*, p. 271.
106. Flaubert, *Catalogue des opinions chic*, în *Oeuvres*, vol. 2, p. 1019 (În rom. Gustave Flaubert, *Opere*, vol. 3, *Dicţionar de idei primite de-a gata*, trad. Irina Mavrodin, Bucureşti, Editura Univers, 1984, p. 302).
107. *Flaubert in Egypt*, p. 65.
108. Ibid., pp. 220, 130.
109. Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, în *Oeuvres*, vol. 1, p. 85 (În rom. Gustave Flaubert, *Opere*, vol. 2. *Ispitirea sfîntului Anton*, trad. Mihai Murgu, Bucureşti, Editura Univers, 1982, p. 471).

110. Vezi Flaubert, *Salammbô*, în *Oeuvres*, vol. 1, p. 809 ş. u. (În rom. Gustave Flaubert, *Opere*, vol. 1, *Salammbô*, trad. Al. Hodoş, Bucureşti, Editura Univers, 1979, p. 432 ş.u.). Vezi şi Maurice Z. Shroder, *On Reading* Salammbô, în „L'Esprit créateur", 10, nr. 1, primăvara 1970, pp. 24–35.
111. *Flaubert in Egypt*, pp. 198–199.
112. Foucault, *La Bibliothèque fantastique*, în Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, pp. 7–33.
113. *Flaubert in Egypt*, p. 79.
114. Ibid., pp. 211–212.
115. Pentru o discuţie pe tema acestui proces, vezi Foucault, *Archaeology of Knowledge* şi Joseph Ben–David, *The Scientist's Role in Society*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice–Hall, 1971. Vezi şi Edward W. Said, *An Ethics of Language*, în „Diacritics", 4, nr. 2, vara 1974, pp. 28–37.
116. Vezi listele importante din Richard Bevis, *Bibliotheca Cisorientalia : An Annotated Checklist of Early English Travel Books on the Near and Middle East*, Boston, G. K. Hall & Co., 1973.
117. Pentru discuţii privind călătorii americani, vezi Dorothee Metlitski Finkelstein, *Melville's Orienda*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1961 şi Franklin Walker, *Irreverent Pilgrims : Melville, Browne, and Mark Twain in the Holy Land*, Seattle, University of Washington Press, 1974.
118. Alexander William Kinglake, *Eothen, or Traces of Travel Brought Home from the East*, ed. D. G. Hogarth, 1844, ed. retip., Londra, Henry Frowde, 1906, pp. 25, 68, 241, 220.
119. *Flaubert in Egypt*, p. 81.
120. Thomas J. Assad, *Three Victorian Travellers : Burton, Blunt and Doughty*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 5.
121. Richard Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al–Madinah and Meccah*, ed. Isabel Burton, Londra, Tylston & Edwards, 1893, vol. 1, pp. 9, 108–110.
122. Richard Burton, *Terminal Essay*, în *The Book of the Thousand and One Nights*, Londra, Burton Club, 1886, vol. 10, pp. 63–302.
123. Burton, *Pilgrimage*, vol. 1, pp. 112, 114.

Capitolul 3. Orientalismul astăzi

1. Friedrich Nietzsche, *On Truth and Lie in an Extra–Moral Sense*, în *The Portable Nietzsche*, ed. şi trad. Walter Kaufmann, New York, Viking Press, 1954, pp. 46–47.
2. Numărul de călători arabi în Vest e estimat şi analizat de Ibrahim Abu–Lughod în *Arab Rediscovery of Europe : A Study in Cultural Encounters*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1963, pp. 75–76 şi passim.
3. Vezi Philip D. Curtin, ed., *Imperialism : The Documentary History of Western Civilization*, New York, Walker & Co., 1972, pp. 73–105.
4. Vezi Johann W. Fück, *Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800*, în *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis şi P. M. Holt, Londra, Oxford University Press, 1962, p. 307.
5. Ibid., p. 309.
6. Vezi Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Haga, Mouton & Co., 1963.
7. Ibid., p. 311.
8. P. Masson–Oursel, *La Connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'Orientalisme*, în „Revue Philosophique", 143, nr. 7–9, iulie–septembrie 1953, p. 345.
9. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt*, New York, Macmillan Co., 1908, vol. 2, pp. 237–238.

10. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Ancient and Modern Imperialism*, Londra, John Murray, 1910, pp. 118, 120.
11. George Nathaniel Curzon, *Subjects of the Day : Being a Selection of Speeches and Writings*, Londra, George Allen & Unwin, 1915, pp. 4–5, 10, 28.
12. Ibid., pp. 184, 191–192. Pentru istoria şcolii, vezi C. H. Phillips, *The School of Oriental and African Studies, University of London, 1917–1967 : An Introduction*, Londra, Design for Print, 1967.
13. Eric Stokes, *The English Utilitarians and India*, Oxford, Clarendon Press, 1959.
14. Citat în Michael Edwardes, *High Noon of Empire : India Under Curzon*, Londra, Eyre & Spottiswoode, 1965, pp. 38–39.
15. Curzon, *Subjects of the Day*, pp. 155–156.
16. Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, în *Youth and Two Other Stories*, Garden City, N. Y., Doubleday, Page, 1925, p. 52 (În rom. Joseph Conrad, *Inima întunericului*, trad. Ticu Archip, Craiova, Editura Literatorul, 1993, p. 11).
17. Pentru un extras ilustrativ din lucrarea lui Vattel, vezi Curtin, ed., *Imperialism*, pp. 42–45.
18. Citat de M. de Caix, *La Syrie*, în Gabriel Hanotaux, *Histoire des colonies françaises*, 6 vol., Paris, Société de l'histoire nationale, 1929–1933, vol. 3, p. 481.
19. Aceste detalii pot fi găsite în Vernon McKay, *Colonialism in the French Geographical Movement*, în „Geographical Review", 33, nr. 2, aprilie 1943, pp. 214–232.
20. Agnes Murphy, *The Ideology of French Imperialism, 1817–1881*, Washington, Catholic University of America Press, 1948, pp. 46, 54, 36, 45.
21. Ibid., pp. 189, 110, 136.
22. Jukka Nevakivi, *Britain, France, and the Arab Middle East, 1914–1920*, Londra, Athlone Press, 1969, p. 13.
23. Ibid., p. 24.
24. D. G. Hogarth, *The Penetration of Arabia : A Record of the Development of Western Knowledge Concerning the Arabian Peninsula*, New York, Frederick A. Stokes, 1904. Există o carte recentă şi foarte bună pe acelaşi subiect : Robin Bidwell, *Travellers in Arabia*, Londra, Paul Hamlyn, 1976.
25. Edmond Bremond, *Le Hedjaz dans la guerre mondiale*, Paris, Payot, 1931, pp. 242 ş. u.
26. Le Comte de Cressaty, *Les Intérêts de la France en Syrie*, Paris, Floury, 1913.
27. Rudyard Kipling, *Verse*, Garden City, N. Y., Doubleday & Co., 1954, p. 280.
28. Tema excluderii şi cea a limitării din cultura secolului al XIX-lea au jucat un rol important în opera lui Michel Foucault, mai recent în *Discipline and Punish : The Birth of the Prison*, New York, Pantheon Books, 1977 (În rom. Michel Foucault, *A supraveghea şi a pedepsi. Naşterea închisorii*, trad. şi note Bogdan Ghiu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997) şi *The History of Sexuality*, vol. I *: An Introduction*, New York, Pantheon Books, 1978 (În rom. Michel Foucault, *Istoria sexualităţii*, trad. Beatrice Stanciu şi Alexandru Onete, Timişoara, Editura de Vest, 1995).
29. *The Letters of T. E. Lawrence of Arabia*, ed. David Garnett, 1938, ed. retip., Londra, Spring Books, 1964, p. 244.
30. Gertrude Bell, *The Desert and the Sown*, Londra, William Heinemann, 1907, p. 244.
31. Gertrude Bell, *From Her Personal Papers, 1889–1914*, ed. Elizabeth Burgoyne, Londra, Ernest Benn, 1958, p. 204.
32. William Butler Yeats, *Byzantium*, în *The Collected Poems*, New York, Macmillan Co., 1959, p. 244.
33. Stanley Diamond, *In Search of the Primitive : A Critique of Civilization*, New Brunswick, N. J., Transaction Books, 1974, p. 119.
34. Vezi Harry Bracken, *Essence, Accident and Race*, în „Hermathena", 116, iarna 1973, pp. 81–96.
35. George Eliot, *Middlemarch : A Study of Provincial Life*, 1872, ed. retip., Boston, Houghton Mifflin Co., 1956, p. 13 (În rom. George Eliot, *Middlemarch*, trad. Eugen

B. Marian, Bucureşti, Editura Minerva, 1977, vol. 1, p. 18).
36. Lionel Trilling, *Matthew Arnold*, 1939, ed. retip., New York, Meridian Books, 1955, p. 214.
37. Vezi Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1973, p. 180. nota 55 (În rom. Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, trad. Ion Dur şi Mircea Ivănescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 241, nota 55).
38. W. Robertson Smith, *Kinship and Mariage in Early Arabia*, ed. Stanley Cook, 1907, ed. retip., Oesterhout, N. B., Anthropological Publications, 1966, pp. xiii, 241.
39. W. Robertson Smith, *Lectures and Essays*, ed. John Sutherland Black şi George Chrystal, Londra, Adam & Charles Black, 1912, pp. 492–493.
40. Ibid., pp. 492, 493, 511, 500, 498–499.
41. Charles M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, ed. a 2-a, 2 vol., New York, Random House, s. a., vol. 1, p. 95. Vezi şi excelentul articol al lui Richard Bevis, *Spiritual Geology : C. M. Doughty and the Land of the Arabs*, în „Victorian Studies", 16, decembric 1972, pp. 163–181.
42. T. E. Lawrence, *The Seven Pillars of Wisdom : A Triumph*, 1926, ed. retip., Garden City, N. Y., Doubleday, Doran & Co., 1935, p. 28.
43. Pentru o discuţie pe această temă, vezi Talal Asad, *Two European Images of Non-European Rule*, în *Anthropology and the Colonial Encounter*, ed. Talal Asad, Londra, Ithaca Press, 1975, pp. 103–118.
44. Arendt, *Origins of Totalitarianism*, p. 218 (În rom. Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, p. 288).
45. T. E. Lawrence, *Oriental Assembly*, ed. A. W. Lawrence, New York, E. P. Dutton & Co., 1940, p. 95.
46. Citat în Stephen Ely Tabachnick, *The Two Veils of T. E. Lawrence*, în „Studies in the Twentieth Century", 16, toamna 1975, pp. 96–97.
47. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, pp. 42–43, 661.
48. Ibid., pp. 549, 550–552.
49. E. M. Forster, *A Passage to India*, 1924, ed. retip., New York, Harcourt, Brace & Co., 1952, p. 322.
50. Maurice Barrès, *Une Enquête aux pays du Levant*, Paris, Plon, 1923, vol 1, p. 20, vol. 2, pp. 181, 192, 193, 197.
51. D. G. Hogarth, *The Wandering Scholar*, Londra, Oxford University Press, 1924. Hogarth îşi descrie stilul ca pe accla al „unui explorator, în primul rînd, şi al unui savant, în al doilea rînd" (p. 4).
52. Citat de H. A. R. Gibb, *Structure of Religious Thought in Islam*, în ale sale *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw şi William R. Polk, Boston, Beacon Press, 1962, p. 180.
53. Frédéric Lefèvre, *Une Heure avec Sylvain Lévi*, în *Mémorial Sylvain Lévi*, ed. Jacques Bacot, Paris, Paul Hartmann, 1937, pp. 123–124.
54. Paul Valéry, *Oeuvres*, ed. Jean Hytier, Paris, Gallimard, 1960, vol. 2, pp. 1556–1557.
55. Citat în Christopher Sykes, *Crossroads to Israel*, 1965, ed. retip., Bloomington, Indiana University Press, 1973, p. 5.
56. Citat în Alan Sandison, *The Wheel of Empire : A Study of the Imperial Idea in Some Late Nineteenth and Early Twentieth Century Fiction*, New York, St. Martin's Press, 1967, p. 158. Un studiu excelent al echivalentului francez este Martine Astier Loutfi, *Littérature et colonialisme : L'Expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française, 1871–1914*, Haga, Mouton & Co., 1971.
57. Paul Valéry, *Variété*, Paris, Gallimard, 1924, p. 43.
58. George Orwell, *Marrakech*, în *A Collection of Essays*, New York, Doubleday Anchor Books, 1954, p. 187.
59. Valentine Chirol, *The Occident and the Orient*, Chicago, University of Chicago Press, 1924, p. 6.

60. Élie Faure, *Orient et Occident*, în „Mercure de France", 229, 1 iulie–1 august 1931, pp. 263, 264, 269, 270, 272.
61. Fernand Baldensperger, *Où s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels*, în *Études d'histoire littéraire*, seria a 3-a, Paris, Droz, 1939, p. 230.
62. I. A. Richards, *Mencius on the Mind : Experiments in Multiple Definitions*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1932, p. xiv.
63. *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, ed. G. H. Bousquet şi J. Schacht, Leiden, E. J. Brill, 1957, p. 267.
64. H. A. R. Gibb, *Literature*, în *The Legacy of Islam*, ed. Thomas Arnold şi Alfred Guillaume, Oxford, Clarendon Press, 1931, p. 209.
65. Cea mai bună prezentare generală a acestei perioade în termeni politici, sociali, economici şi culturali se găseşte în Jacques Berque, *Egypt : Imperialism and Revolution*, trad. Jean Stewart, New York, Praeger Publishers, 1972.
66. Există o descriere utilă a proiectului intelectual ce stă la baza operei lor în Arthur R. Evans, jr., ed., *On Four Modern Humanists : Hofmannsthal, Gundolf, Curtius, Kantorowicz*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1970.
67. Erich Auerbach, *Mimesis : The Representation of Reality in Western Literature*, trad. Willard R. Trask, 1946, ed. retip., Princeton, N. J., Princeton University Press, 1968, şi *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, trad. Ralph Manheim, New York, Bollingen Books, 1965.
68. Erich Auerbach, *Philology and* Weltliteratur, trad. M. şi E. W. Said, în „Centennial Review", 13, nr. 1, iarna 1969, p. 11.
69. Ibid., p. 17.
70. De exemplu, în H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society : The Reconstruction of European Social Thought, 1890–1930*, 1958, ed. retip., New York, Vintage Books, 1961.
71. Vezi Anwar Abdel Malek, *Orientalism in Crisis*, în „Diogenes", 44, iarna 1963, pp. 103–140.
72. R. N. Cust, *The International Congresses of Orientalists*, în „Hellas", 6, nr. 4, 1897, p. 349.
73. Vezi W. F. Wertheim, *Counter-insurgency Research at the Turn of the Century – Snouck Hurgronje and the Acheh War*, în „Sociologische Gids", 19, septembrie–decembrie 1972.
74. Sylvain Lévi, *Les Parts respectives des nations occidentales dans les progrès de l'indianisme*, în *Mémorial Sylvain Lévi*, p. 116.
75. H. A. R. Gibb, *Louis Massignon (1882–1962)*, în „Journal of the Royal Asiatic Society", 1962, pp. 120, 121.
76. Louis Massignon, *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac, Beirut, Dar-el-Maaref, 1963, vol. 3, p. 114. Am utilizat bibliografia completă a operei lui Massignon întocmită de Moubarac : *L'Oeuvre de Louis Massignon*, Beirut, Éditions du Cénacle libanais, 1972–1973.
77. Massignon, *L'Occident devant l'Orient : Primauté d'une solution culturelle*, în *Opera Minora*, vol. 1, pp. 208–223.
78. Ibid., p. 169.
79. Vezi Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, pp. 147, 183, 186, 192, 211, 213.
80. Massignon, *Opera Minora*, vol. 1, p. 227.
81. Ibid., p. 355.
82. Citat din eseul lui Massignon despre Biruni în Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 225.
83. Massignon, *Opera Minora*, vol. 3, p. 526.
84. Ibid., pp. 610–611.
85. Ibid., p. 212. Şi p. 211 pentru un alt atac la adresa britanicilor şi pp. 423–427 pentru aprecierea sa asupra lui Lawrence.
86. Citat în Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 219.
87. Ibid., pp. 218–219.

88. Vezi A. L. Tibawi, *English-Speaking Orientalists : A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism, Part I*, în „Islamic Quarterly", 8, nr. 1, 2, ianuarie–iunie 1964, pp. 25–44 ; *Part II*, în „Islamic Quarterly", 8, nr. 3, 4, iulie–decembrie 1964, pp. 73–88.
89. „O figură domină toate genurile [de scrieri orientaliste], cea a lui Louis Massignon" : Claude Cahen şi Charles Pellat, *Les Études arabes et islamiques*, în „Journal asiatique", 261, nr. 1, 4, 1973, p. 104. Există o descriere foarte amănunţită a domeniului islamic–orientalist în Jean Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman : Éléments de bibliographie*, ed. Claude Cahen, Paris, Adrien Maisonneuve, 1961.
90. William Polk, *Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History*, în „International Journal of Middle East Studies", 6, nr. 2, aprilie 1975, pp. 131–139. Am utilizat bibliografia operei lui Gibb din *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, ed. George Makdisi, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965, pp. 1–20.
91. H. A. R. Gibb, *Oriental Studies in the United Kingdom*, în *The Near East and the Great Powers*, ed. Richard N. Frye, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951, pp. 86–87.
92. Albert Hourani, *Sir Hamilton Gibb, 1895–1971*, în *Proceedings of the British Academy*, 58, 1972, p. 504.
93. Duncan Black Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, 1909, ed. retip., Beirut, Khayats Publishers, 1965, pp. 2–11.
94. H. A. R. Gibb, *Whither Islam?*, în *Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World*, ed. H. A. R. Gibb, Londra, Victor Gollancz, 1932, pp. 328, 387.
95. Ibid., p. 335.
96. Ibid., p. 377.
97. H. A. R. Gibb, *The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe*, în „John Rylands Library Bulletin", 38, nr. 1, septembrie 1955, p. 98.
98. H. A. R. Gibb, *Mohammedanism : An Historical Survey*, Londra, Oxford University Press, 1949, pp. 2, 9, 84.
99. Ibid., pp. 111, 88, 189.
100. H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1947, pp. 108, 113, 123.
101. Ambele eseuri se găsesc în lucrarea lui Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, pp. 176–208 şi 3–33.
102. R. Emmett Tyrell, jr., *Chimera in the Middle East*, în „Harper's", noiembrie 1976, pp. 35–38.
103. Citat în Ayad al-Qazzaz, Ruth Afiyo et al., *The Arabs in American Textbooks*, California State Board of Education, iunie 1975, pp. 10, 15.
104. *Statement of Purpose*, în „MESA Bulletin", 1, nr. 1, mai 1967, p. 33.
105. Morroe Berger, *Middle Eastern and North African Studies : Developments and Needs*, în „MESA Bulletin", 1, nr. 2, noiembrie 1967, p. 16.
106. Menachem Mansoor, *Present State of Arabic Studies in the United States*, în *Report on Current Research 1958*, ed. Kathleen H. Brown, Washington, Middle East Institute, 1958, pp. 55–56.
107. Harold Lasswell, *Propaganda*, în *Encyclopedia of the Social Sciences*, 1934, vol. 12, p. 527. Datorez această referinţă profesorului Noam Chomsky.
108. Marcel Proust, *The Guermantes Way*, trad. C. K. Scott Moncrieff, 1925, ed. retip., New York, Vintage Books, 1970, p. 135 (În rom. Marcel Proust, *În căutarea timpului pierdut. Guermantes*, trad. Irina Mavrodin, Bucureşti, Editura Univers, 1989, pp. 169–170).
109. Nathaniel Schmidt, *Early Oriental Studies in Europe and the Work of the American Oriental Society, 1842–1922*, în „Journal of the American Oriental Society", 43, 1923, p. 11. Vezi şi E. A. Speiser, *Near Eastern Studies in America, 1939–1945*, în „Archiv Orientalni", 16, 1948, pp. 76–88.
110. Ca exemplu există Henry Jessup, *Fifty-Three Years in Syria*, 2 vol., New York, Fleming H. Revell, 1910.

111. Pentru legătura între Declarația lui Balfour și politica de război a Statelor Unite, vezi Doreen Ingrams, *Palestine Papers 1917–1922 : Seeds of Conflict*, Londra, Cox & Syman, 1972, pp. 10 ș. u.
112. Mortimer Graves, *A Cultural Relations Policy in the Near East*, în *The Near East and the Great Powers*, ed. Frye, pp. 76, 78.
113. George Camp Keiser, *The Middle East Institute : Its Inception and Its Place in American International Studies*, în *The Near East and the Great Powers*, ed. Frye, pp. 80, 84.
114. Pentru o relatare privind această migrație, vezi *The Intellectual Migration : Europe and America, 1930–1960*, ed. Donald Fleming și Bernard Bailyn, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969.
115. Gustave von Grunebaum, *Modern Islam : The Search for Cultural Identity*, New York, Vintage Books, 1964, pp. 55, 261.
116. Abdullah Laroui, *Pour une méthodologie des études islamiques : L'Islam au miroir de Gustave von Grunebaum*, în „Diogène", 38, iulie–septembrie 1973, p. 30. Acest eseu a fost introdus în lucrarea lui Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectuals : Traditionalism or Historicism?*, trad. Diarmid Cammell, Berkeley, University of California Press, 1976.
117. David Gordon, *Self-Determination and History in the Third World*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1971.
118. Laroui, *Pour une méthodologie des études islamiques*, p. 41.
119. Manfred Halpern, *Middle East Studies : A Review of the State of the Field with a Few Examples*, în „World Politics", 15, octombrie 1962, pp. 121–122.
120. Ibid., p. 117.
121. Leonard Binder, *1974 Presidential Address*, în „MESA Bulletin", 9, nr. 1, februarie 1975, p. 2.
122. Ibid., p. 5.
123. *Middle East Studies Network in the United States*, în „MERIP Reports", 38, iunie 1975, p. 5.
124. Cele mai bune două recenzii critice la *The Cambridge History* sînt ale lui Albert Hourani în „The English Historical Review", 87, nr. 343, aprilie 1972, pp. 348–357 și Roger Owen în „Journal of Interdisciplinary History", 4, nr. 2, toamna 1973, pp. 287–298.
125. P. M. Holt, Introducere la *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton și Bernard Lewis, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1970, vol. 1, p. xi.
126. D. Sourdel, *The Abbasid Caliphate*, în *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., vol. 1, p. 121.
127. Z. N. Zeine, *The Arab Lands*, în *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., vol. 1, p. 575.
128. Dankwart A. Rustow, *The Political Impact of the West*, în *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., vol. 1, p. 697.
129. Citat în Ingrams, *Palestine Papers, 1917–1922*, pp. 31–32.
130. Robert Alter, *Rhetoric and the Arab Mind*, în „Commentary", octombrie 1968, pp. 61–85. Articolul lui Alter a fost o recenzie adulatoare a lucrării generalului Yehoshafat Harkabi, *Arab Attitudes to Israel*, Ierusalim, Keter Press, 1972.
131. Gil Carl Alroy, *Do the Arabs Want Peace?*, în „Commentary", februarie 1974, pp. 56–61.
132. Roland Barthes, *Mythologies*, trad. Annette Lavers, New York, Hill & Wang, 1972, pp. 109–159 (În rom. Roland Barthes, *Mitologii*, trad., prefață și note Maria Carpov, Iași, Institutul European, 1997).
133. Raphael Patai, *Golden River to Golden Road : Society, Culture, and Change in the Middle East*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1962, ed. a 3-a revăzută, 1969, p. 406.
134. Raphael Patai, *The Arab Mind*, New York, Charles Scribner's Sons, 1973. Pentru o lucrare chiar și mai rasistă, vezi John Laffin, *The Arab Mind Considered : A Need for Understanding*, New York, Taplinger Publishing Co., 1976.
135. Sania Hamady, *Temperament and Character of the Arabs*, New York, Twayne Publishers, 1960, p. 100. Cartea lui Hamady este preferata israelienilor și a susținătorilor

israelienilor ; Alroy o citează aprobator, la fel ca şi Amos Elon în *The Israelis : Founders and Sons*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1971. Morroe Berger (vezi nota 137 de mai jos) o citează şi el frecvent. Modelul ei este cartea lui Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, dar ea nu are nici cultura generală, nici erudiţia lui Lane.

136. Teza lui Manfred Halpern este prezentată în *Four Contrasting Repertories of Human Relations in Islam : Two Pre-Modern and Two Modern Ways of Dealing with Continuity and Change, Collaboration and Conflict and the Achieving of Justice*, o comunicare susţinută la a XXII-a Conferinţă de la Universitatea Princeton, de Psihologie şi Studii asupra Orientului Apropiat, 8 mai 1973. Acest tratat a fost pregătit de articolul lui Halpern, *A Redefinition of the Revolutionary Situation*, din „Journal of International Affairs", 23, nr. 1, 1969, pp. 54–75.
137. Morroe Berger, *The Arab World Today*, New York, Doubleday Anchor Books, 1964, p. 140. Acelaşi gen de sugestie stă la baza lucrărilor greoaie ale unor cvasiarabişti ca Joel Carmichael şi Daniel Lerner ; e mai subtilă la cercetători politici şi istorici ca Theodore Draper, Walter Laqueur şi Élie Kedourie. Este intens pusă în evidenţă în lucrări foarte apreciate precum Gabriel Baer, *Population and Society in the Arab East*, trad. Hanna Szoke, New York, Frederick A. Praeger, 1964 şi Alfred Bonné, *State and Economics in the Middle East : A Society in Transition*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1955. Consensul pare a se referi la faptul că, dacă arabii gîndesc în general, gîndesc diferit, adică nu neapărat cu raţiunea şi adesca fără ea. Vezi şi studiul RAND al lui Adel Daher, *Current Trends in Arab Intellectual Thought*, RM–5979–FF, decembrie 1969 şi concluzia sa tipică : „abordarea concretă a rezolvării problemelor este vizibil absentă din gîndirea arabă" (p. 29). Într-un eseu-recenzie pentru „Journal of Interdisciplinary History" (vezi nota 124 de mai sus), Roger Owen atacă însăşi noţiunea de „islam" ca pe un concept destinat studiului istorici. Interesul său se concentrează asupra lucrării *The Cambridge History of Islam*, care, consideră el, perpetuează, în anumite feluri, o idee de islam (găsită la scriitori precum Carl Becker şi Max Weber) „definit, în esenţă, ca un sistem religios, feudal şi antiraţional, [căruia] îi lipsesc caracteristicile necesare ce au făcut posibil progresul în Europa". Pentru o demonstraţie susţinută a totalei imprecizii a lui Weber, vezi Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, trad. Brian Pearce, New York, Pantheon Books, 1974, pp. 76–117.
138. Hamady, *Character and Temperament*, p. 197.
139. Berger, *Arab World*, p. 102.
140. Citat de Irene Gendzier în *Frantz Fanon : A Critical Study*, New York, Pantheon Books, 1973, p. 94.
141. Berger, *Arab World*, p. 151.
142. P. J. Vatikiotis, ed., *Revolution in the Middle East, and Other Case Studies ; proceedings of a seminar*, Londra, George Allen & Unwin, 1972, pp. 8–9.
143. Ibid., pp. 12, 13.
144. Bernard Lewis, *Islamic Concepts of Revolution*, în ibid., pp. 33, 38–39. Studiul lui Lewis, *Race and Color in Islam*, New York, Harper & Row, 1971, exprimă aceeaşi nemulţumire cu un aer de mare erudiţie ; mai explicit politică, dar nu mai puţin acidă, este lucrarea sa *Islam in History : Ideas, Men and Events in the Middle East*, Londra, Alcove Press, 1973.
145. Bernard Lewis, *The Revolt of Islam*, în *The Middle East and the West*, Bloomington, Indiana University Press, 1964, p. 95.
146. Bernard Lewis, *The Return of Islam*, în „Commentary", ianuarie 1976, p. 44.
147. Ibid. p. 40.
148. Bernard Lewis, *History – Remembered, Recovered, Invented*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1975, p. 68.
149. Lewis, *Islam in History*, p. 65.
150. Lewis, *The Middle East and the West*, pp. 60, 87.

151. Lewis, *Islam in History*, pp. 65–66.
152. Publicat inițial în „Middle East Journal", 5, 1951, apoi în *Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures*, ed. Abdulla Lutfiyye și Charles W. Churchill, Haga, Mouton & Co., 1970, pp. 688–703.
153. Lewis, *The Middle East and the West*, p. 140.
154. Robert K. Merton, *The Perspectives of Insiders and Outsiders*, în lucrarea sa *The Sociology of Science : Theoretical and Empirical Investigations*, ed. Norman W. Storer, Chicago, University of Chicago Press, 1973, pp. 99–136.
155. Vezi, de exemplu, opera recentă a lui Anwar Abdel Malek, Yves Lacoste și autorii eseurilor publicate în *Review of Middle East Studies 1 and 2*, Londra, Ithaca Press, 1975, 1976, diferitele analize ale politicii privind Orientul Mijlociu de Noam Chomsky și activitatea Proiectului de Cercetare și Informare asupra Orientului Mijlociu (MERIP). Un bun program este oferit în Gabriel Ardant, Kostas Axelos, Jacques Berque, et al., *De l'impérialisme à la décolonisation*, Paris, Éditions de Minuit, 1965.

Postfață

1. Martin Bernal, *Black Athena*, New Brunswick, Rutgers University Press, vol. 1, 1987, vol. 2, 1991 ; Eric J. Hobsbawm și Terence Rangers, ed., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
2. O'Hanlon și Washbrook, *After Orientalism : Culture, Criticism, and Politics in the Third World* ; Prakash, *Can the Subaltern Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook*, ambele în „Comparative Studies in Society and History", IV, 9, ianuarie 1992, pp. 141–184.
3. Într-un caz deosebit de sugestiv, obiceiurile lui Lewis de a generaliza în mod tendențios par a-i fi creat probleme cu legea. Conform ziarelor „Libération" (1 martie 1994) și „Guardian" (8 martie 1994), Lewis se confruntă acum cu procese penale și civile ce i s-au intentat în Franța de către organizații ale armenilor și ale drepturilor omului. Este acuzat sub același statut care face ca, în Franța, negarea faptului că a avut loc Holocaustul nazist să constituie un delict ; acuzația ce-i se aduce constă în negarea (în ziarele franceze) a faptului că a avut loc un genocid al armenilor în perioada Imperiului Otoman.
4. Carol Breckenridge și Peter van der Veer, ed., *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993.
5. Nicholas B. Dirks, ed., *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992.
6. *The Clash of Civilizations*, în „Foreign Affairs", 71, 3, vara 1993, pp. 22–49.
7. *Notes on the „Post–Colonial"*, în „Social Text", 31/32, 1992, p. 106.
8. Magdoff, *Globalisation – To What End?*, în *Socialist Register 1992 : New World Order?*, ed. Ralph Milliband și Leo Panitch, New York, Monthly Review Press, 1992, pp. 1–32.
9. Miyoshi, *A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation–State*, în „Critical Inquiry", 19, 4, vara 1993, pp. 726–751 ; Dirlik, *The Postcolonial Aura : Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, în „Critical Inquiry", 20, 2, iarna 1994, pp. 328–356.
10. *Ireland's Field Day*, Londra. Hutchinson, 1985, pp. vii–viii.
11. Alcalay, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993 ; Gilroy, Cambridge, Harvard University Press, 1993 ; Ferguson, Londra, Routledge, 1992.

INDICE

A supraveghea şi a pedepsi (Foucault) 15, 369, 376
Abbas I (al Egiptului) 196
abbasizi 312
Abdel Malek, Anwar 107–108, 116, 119, 334, 336, 367, 368, 378
Abrams, M. H. 126, 368, 371
Abu–Lughod, Ibrahim 367, 368, 375
Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians, An (Lane) 20, 26, 34, 98, 123, 168–175, 178, 180, 181, 194, 248, 373, 381
acumulare, disciplina orientalistă a ~ 135, 175–176
Adanson, Michel 129
Adieux de l'hôtesse arabe (Hugo) 111
Adventures of Hajji Baba of Ispahan (Morier) 203
Aeneas Silvius : *vezi* Pius II, Papa
Africa de Nord 30, 64, 85, 110, 202, 220, 228, 233, 235, 287, 297, 303, 312, 313
Africa, africani 43, 47, 49, 53, 58, 95, 102, 103, 109, 115, 118, 131, 220, 226, 228, 235, 261, 284, 303, 307, 312, 313, 323
Ahmed, şeicul 171
Albul 235–241, 244–253, 254–255
Alexandria 92, 254
Alexandru cel Mare 69, 91, 95, 179
Algeria 228, 310, 333
Alianţa pentru Progres 118
almehs 197
Alroy, Gil Carl 316–317, 380
Alter, Robert 316, 380
Althusser, Louis 27, 363
Âme romantique et le rêve, L' (Béguin) 111
American Oriental Society 55, 110, 302–303
American Power and the New Mandarins (Chomsky) 363
anatomie : comparată 24, 52, 55, 130 ; filosofică şi lingvistică 151, 153, 154–155, 241
Ancient and Modern Imperialism (Cromer) 222, 376
Andaluzia 312
Anniversary Discourses (Jones) 147
Anquetil–Duperron, Abraham–Hyacinthe 33, 63, 87–88, 90, 129, 134, 261
antisemitism 38–39, 109–110, 144–145, 152–153, 156–157, 159–160, 161, 203, 240–244, 246, 271, 294–295, 326, 370, 381
antropocentrism 108, 109, 119
Aphrodite (Louÿs) 217
Arab Attitudes to Israel (Harkabi) 316, 380
Arab Mind, The (Patai) 318, 380
Arab Rediscovery of Europe (Abu–Lughod) 367, 375
Arab World Today, The (Berger) 368, 381
Arab World, The (Glidden) 60, 317, 365
arabă (limba) 54, 63, 64, 75, 85, 88, 92, 94, 107, 135–136, 138, 140, 153, 170, 174, 176, 189, 192, 205, 219, 248, 264, 277, 296, 301, 319, 323–324, 329–330, 331, 365, 381
arabi : Bell despre ~ 238–240 ; Caussin de Perceval despre ~ 162–163 ; Cromer despre ~ 48–53 ; entitate colectivă pentru occidental 240, 242, 245–246, 261, 269, 271, 294–297, 305–308, 309–310, 314, 315–320, 326–327, 330, 381 ; Glidden despre sistemul valoric al ~ 60–61 ; identitate sexuală pentru Vest 320–325 ; Lawrence despre ~ 238–240, 247–248, 250–253, 257 ; Ockley despre ~ 86–87 ; Sale despre ~ 129–130 ; Smith despre ~ 244–246 ; ştiinţele sociale despre ~ 119, 296–301, 329–330 ; viziunea contemporană politizată asupra ~ 37–38, 118–119, 294–297, 312–313, 315–330, 381, 382 ; viziunea sărăcită a lui Gibb asupra ~ 286–288. *Vezi şi* islam, Orientul Apropiat
Arabi, Ahmed 47, 49, 181, 233
Arabia 28, 74, 107, 169, 233, 245, 296, 311
Arabia Saudită 332
Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts, Die (Fück) 28, 370
Arabs in American Textbooks, The 296, 379

Arberry, A. J. 89, 366, 373
Area Studies Reconsidered (Gibb) 117, 284, 365, 368
Arendt, Hannah 250, 377
Arheologia cunoaşterii (Foucault) 15, 370, 375
arianism 74, 77, 87
arieni 110, 216, 242, 271, 277, 280–281
Ariosto, Lodovico 75
Aristotel 80
Arnaldez, Roger 274
Arnold, Matthew 25, 156, 237
Arnold, Thomas 234, 378
Asia and Western Dominance (Panikkar) 17, 363
Asiatic Society of Bengal 89
Assad, Thomas J. 205, 375
Atala (Chateaubriand) 184, 188
Atena 66, 67, 68, 182, 193
Attitudes Towards Jewish Statehood in the Arab World (Alroy) 317
Auerbach, Erich 267–268, 269, 270, 271, 378
Avenir de la science, L' (Renan) 143–144, 155, 370, 371, 372
Averroes 80, 81, 115
Avesta 87–88. *Vezi şi* Zend–Avesta
avestană (limba) 63, 87–88
Avicenna 80, 81
avraamice, religii 273, 275, 276–277

Bachantele (Euripide) 67–68, 365
Bachelard, Gaston 66, 365
Bacon, Roger 82
Badaliya, Frăţia 276
Baldensperger, Fernand 262, 378
Balfour, Arthur James, Lord 43–48, 50, 51, 52, 53, 58, 59, 61, 89, 103, 106, 107, 116, 253, 260, 315, 364
Balfour, Declaraţia lui 303, 326, 380
Ballanche, Pierre Simon 157
Balzac, Honoré de 25, 142, 150, 154, 370, 371, 365
Bandung, Conferinţa de la 115, 313
Baring, Evelyn : *vezi* Cromer
Barrès, Maurice 110, 253–255, 377
Barthes, Roland 282, 317, 380
Baudelaire, Charles 191
Baudet, Henri 85, 366, 367
Becker, Carl Heinrich 30, 114, 115, 219, 305, 368, 381
Beckford, William 33, 112, 130
Bede 73, 82
Béguin, Albert 111
Beirut 13, 193
Bell, Gertrude 207, 233, 234, 238–240, 244, 247, 255, 376
Benjamin, Walter 24, 63, 363
Bentham, Jeremy 224
Berger, Morroe 296–299, 319, 320, 368, 379, 381
Bergson, Henri 43, 275
Berlin, Sir Isaiah 81, 366, 369
Berque, Jacques 274, 279, 335–336, 378, 382
berberi, piraţi 299, 302
Bertrand, Contele Henri Gratien 92
Bevan, Anthony 234
Bhagavad–Gita 89
Biblia 104 ; ca domeniu orientalist 16, 74, 76, 87–88, 188 ; şi ideea de pelerinaj 178–179, 185 ; şi ideea romantică de regenerare 126–127 ; şi laicizarea din secolul al XVIII-lea 132, 147–148 ; şi relaţia Occidentului cu Orientul Apropiat 70, 85, 180–181, 269
biblic, impulsul către orientalism al erudiţiei biblice 28–29, 63, 87–88, 180–181, 212, 299
Bibliothèque orientale (d'Herbelot) 75–78, 82, 83, 85, 86, 366
Biological View of Our Foreign Policy, A (Michel) 242
biologie : şi clasificare rasială 216–217, 240–242 ; şi politică 321–322 ; tipuri în 131, 154–155, 240–241, 372
Biology of British Politics, The (Harvey) 242
Bizanţ 86, 202
Blumenbach, Johann Friedrich 131
Blunt, Wilfrid Scawen 205, 247, 364
Bopp, Franz 29, 109, 127, 144, 147, 150, 241
Bordeaux, Henri 180, 373
Borges, Jorge Luis 275
Bornier, Vicontele Henri de 100
Bossuet, Jacques Bénigne 136, 137
Bougainville, Louis Antoine de 129
Bounoure, Gabriel 275
Bouvard et Pécuchet (Flaubert) 125–128, 134, 144, 188, 200, 368
Bracken, Harry 25, 363, 376
Brahma 161
brahmanism 87
Bremond, Edmond 234, 376
Brockelmann, Carl 30
Broglie, Achille–Charles–Léonce–Victor, Duce de 136, 139, 369
Brosses, Charles de 129
Browne, Edward Granville 234
Browning, Robert 29
Bruneau, Jean 191, 374
Brunetière, Vincent de Paul–Marie–Ferdinand 266
Buchan, John 260
buddhism 132, 241, 268
Buffon, Contele Georges–Louis Leclerc de 97, 131
Bunsen, Comitetul 230
Burchard de pe Muntele Sion 82
Burckhardt, Jacob 106, 170, 218

Burke, Edmund 88
Burnouf, Eugène 109, 110, 144
Burton, Sir Richard 30, 34, 63, 98, 110, 113, 203, 232, 245, 295, 375 ; asimilează sistemele orientale de comportament şi credinţă 205–206 ; coexistenţa individualismului şi a imperialismului la ~ 205, 206, 207, 233–234, 255 ; combativitatea lui ~ 204, 206 ; intermediar între obiectivitatea orientalistă şi estetica personală 168, 169, 181–182, 204 ; opus lui Lane 169–170, 180–181, 204 ; Orientul definit prin posesiuni materiale 179–180, 220 ; ca savant 204, 206 ; şi sexualitatea Orientului 200
Butor, Michel 193, 374
Byron, George Gordon, Lord 33, 44, 110, 112, 130, 177, 202
Byzantium (Yeats) 239, 376

Cabanis, Pierre–Jean–Georges 126
Cabet, Étienne 126
Cagliostro, Contele Alessandro di 99, 162
„Cahiers du mois, Les" 259
Cairo 93, 113, 181,192, 193, 204, 233, 303, 325–326
caldeeni (sectă) 230
califate arabe 85, 290, 311–312
Califatul de Cordoba 324
Calila and Dumna 138
Caliphate, Its Rise, Decline and Fall, The (Muir) 161
Cambridge History of Islam, The (ed. Holt, Lambton şi Lewis) 75, 120, 293, 311–315, 366, 380
Campagnes d'Égypte et de Syrie, 1798–1799 (Napoleon) 92, 367
Camus, Albert 322
Canalul Suez 99–103, 106, 204, 230
Candide (Voltaire) 103
Carlyle, Thomas 25, 106, 162, 237, 373
Carnets de voyage (Flaubert) 191
Cartagina 182, 185, 188, 196
Cassirer, Ernst 158, 372
Catafago, Joseph 180
Caussin de Perceval, Armand–Pierre 157, 162–163, 240, 255, 373
Cecil, Robert Arthur Talbot Gascoyne, Lord Salisbury 43, 53
Centenary Volume of the Royal Asiatic Society (ed. Pargiter) 90, 366, 373
Center for Middle Eastern Studies (Harvard) 117, 283, 305
Cervantes Saavedra, Miguel dc 75, 103
Cezar, Iulius 69, 95
Champollion, Jean–François 29, 133, 148, 151, 181
Chanson de Roland 72, 75, 82
Chapters on the Principles of International Law (Westlake) 216
Charles–Roux, F. J. 98
Charmes, Gabriel 228
Chateaubriand, François–René, Viconte de 13, 30, 92, 98, 110, 111, 127, 147, 192, 203, 373 ; autoîmplinirea în Orient 181–182, 184 ; exemplifică estetica personală în orientalism 179–180, 180–181, 184, 185–186, 187 ; în Ierusalim 184 ; justifică cucerirea Orientului 183 ; şi Lamartine 188–190 ; şi stilul citărilor în orientalism 187
Chaucer, Geoffrey 44
Chew, Samuel 71
Chicago, University of 116, 262, 305
Chimères, Les (Nerval) 191
China 13, 21, 28, 54, 58, 62, 71, 74, 84, 101, 119, 129, 130, 132, 150, 176, 260, 263, 273, 294, 303
Chirol, Valentine 262, 377
Chomsky, Noam 22, 363, 379, 382
Chrestomathie arabe (Sacy) 20, 137, 140–141, 293, 369–370
Citizen of the World, The (Goldsmith) 129
clasicism : Massignon se alătură „forţelor vitale" ale Estului 274, 276 ; în opoziţie cu domeniul orientalismului 62 ; ~ orientalistului faţă de Orientul modern 89–91, 103, 109, 214, 217, 232, 241–243, 249, 270, 309 ; în cadrul orientalismului 64, 89, 97, 103, 274 ; ~ din Renaştere 63
clasificare 240–243, 246, 271 ; a limbilor 146, 148, 151, 154, 177, 237, 240–241, 271, 277 ; a tipurilor fiziologice şi morale 131–132, 237
Claudel, Paul 261, 275
Clermont–Ganneau, Charles 180
Clot, Antoine–Barthélemy (Clot Bei) 196
Colebrooke, Henry Thomas 90
Coleridge, Samuel Taylor 29, 148, 371
Colet, Louise 197
Collège de France 136, 150, 257, 279
Columb, Christopher 69
Columbia College 296
Comédie humaine, La (Balzac) 25, 154, 371
Comité d'Orient 229
Comité de l'Asie française 229
„Commentary" 316, 325, 326, 368, 380, 381
Committee of Concerned Asia Scholars 310
Compagnie universelle 100
competenţă orientalistă 206–208, 232–235, 237–240, 244–245 ; adevărul colectiv al ~ 239–240, 245, 255–256 ; aspect activist al ~ 247–248, 249, 251–252, 255, 262–264 ; ~ a „expertului în studii zonale" contemporan 294, 298–300, 330 ; ~ franceză în opoziţie cu cea britanică 253–

255 ; legată de politica şi sexualitatea arabă 321–325. *Vezi şi* orientalism, erudiţie orientalistă
Comte, Auguste 126, 127, 237
comunism 119, 287, 304, 313
Conciliul de la Viena 61–62, 63, 136
Condorcet, Marchizul de 157
Confucius 80
congres, primul ~ orientalist 219, 270
Connaissance de l'est (Claudel) 261–262
Conrad, Joseph 197, 200, 209, 226, 251, 376
Considérations sur la guerre actuel de Turcs (Volney) 92
Constant, Benjamin 148, 371
contraferentia 73, 132
Cook, James 129
Cook, Thomas 99–100
Coran 72, 75, 77, 80, 93,107, 129, 161, 163, 170, 182, 245, 296, 310
Count Robert of Paris (Scott) 202
Cournot, Antoine–Augustin 126
Cousin, Victor 126, 145, 157
Crescent and the Cross, The (Warburton) 205
Crescent and the Rose, The (Chew) 71, 366
Cressaty, Contele de 234, 376
creştinism : ameninţat de islam 70–71, 85, 102, 111, 269, 277, 365 ; exigenţele ~ şi orientalismul 78–79, 102 ; imaginea medievală a islamului 71–74 ; şi imperialismul 111, 328 ; importanţa limbilor semitice pentru ~ 85 ; impulsul postiluminist laic al ~ 126–127, 132, 133, 134, 136, 145–146, 149, 164–165, 168–169, 178–179, 183, 216 ; ca istorie sacră 76, 147–148 ; Lamartine şi 189 ; Massignon şi 115, 219, 255, 273, 274–275, 277–278–279, 280, 281 ; minorităţi în Est 201, 227, 230, 276, 286–287, 312 ; Renan şi 146, 149, 151, 156–157, 158, 370
Cri de guerre du mufti (Hugo) 178
Cromer, Evelyn Baring, Lord 223, 364, 375 ; despre controlul social al cunoaşterii 56–57 ; „cunoaşterea" lui ~ 50–52, 57, 59, 61, 106, 107, 116, 233, 253 ; numirea în Egipt 47, 48, 50, 233, 238 ; despre „rasele supuse" 48–51, 52, 53, 56–57, 106, 183, 221–223 ; reflectă atitudinile spaţiale faţă de Orient 221–222
Crozier, John B. 242
cruciade 70, 86, 112, 179, 180, 182, 202
Culture and Society, 1780–1950 (Williams) 364
cultele dionisiace 68
cunoştinţe politice 21–23 ; în orientalism 22–23, 44, 47–49, 50–53, 55, 57, 65, 71–72, 91–92, 94–98, 103, 105–108, 121, 179–180, 205–206, 207–208, 214, 220, 239–240, 308, 325–326, 327–328, 336 ; relevanţă pentru literatură şi cultură 23–24, 25–27, 35
Curtin, Philip D. 373, 375, 376
Curtius, Ernst Robert 267, 268, 270, 271
Curzon, George Nathaniel, Lord 223–226, 239, 376
Curzon, Robert 205
Cust, Robert Needham 270–271, 378
Cuvier, Baronul Georges–Léopold–Chrétien–Frédéric–Dagobert 25, 136, 144, 152, 153, 155, 157, 163, 216, 372
Cuvintele şi lucrurile (Foucault) 33, 369, 370

Dacier, Joseph 136, 138, 369
Damasc 239, 250, 251,
Dampier, William 129
Daniel Deronda (Eliot) 179, 203
Daniel, Norman 72, 366, 369
Dante 15, 79–81, 82, 83, 106, 135, 188, 220, 257
Dark Races of Man, The (Knox) 216
Darwin, Charles 34, 216–217, 237, 242
De la religion (Constant) 148
De Lingua Latina (Varro) 155
Défrémery, Charles 180
Dehérain, Henri 367, 369
Delacroix, Ferdinand–Victor–Eugène 130
Depping, Guillaume 227
Des services rendus aux sciences historiques par la philologie (Renan) 146, 370, 372
Description de l'Égypte 54, 94, 95–98, 106, 114, 170, 178, 292, 367
Description de l'Égypte (Le Mascrier) 94
Destutt de Tracy, Contele Antoine–Louis–Claude 126
Deutsche Morgenländische Gesellschaft 55
Dialogues des morts (Fénelon) 80
Dialogues philosophiques (Renan) 157
Dictionnaire des idées reçues (Flaubert) 196, 200
Didascalion (Hugo of St. Victor) 268
Diderot, Denis 131
Diodorus Siculus 185
Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon (Layard) 205
discurs : aspecte metodologice în cadrul ~ orientalist 133, 136, 139, 311 ; competenţa ca nouă formă de ~ orientalist 247–248 ; contribuţia literaturii de ficţiune la ~ orientalist 14–15, 110 ; definiţia ~ 105 ; doxologia ~ orientalist 133 ; ~ filologic 148, 157, 159 ; şi formele de putere 24, 337 ; forţa ~ occidental 36, 105 ; Foucault despre 15, 105 ; impactul istoric al ~ orientalist 105–106 ; ca instituţie imperială 106 ; înlocuieşte scriitorul individual 105, 212, 282 ; ~ mitic 320, 330 ; orientalismul ca ~ 14, 15, 18, 32–36, 82–83, 90–91, 96–98, 105–106, 109–110, 133–134, 141–142, 157, 167, 173, 211–215, 220, 232, 240–241, 320–321, 330 ; orientalismul latent în cadrul ~ european 215–216, 230–232 ; Renan consolidează ~ orientalist 141–142 ; ca

reprezentare 33, 82–83, 281–283 ; tipologia în ~ orientalist 240–244 ; vocabularul ~ orientalist 53, 56, 71–72, 82–83, 101, 133, 139, 240, 330 ; von Grunebaum exemplifică ~ orientalist 305–306
Disraeli, Benjamin, I Conte de Beaconsfield 17, 30, 56, 110, 113, 168, 176, 179, 203, 227
Divina Comedie (Dante) 79–80
Do the Arabs Want Peace? (Alroy) 316–317, 380
Domestic Structure and Foreign Policy (Kissinger) 58
Don Juan (Byron) 188
Don Quijote (Cervantes) 103, 104
Donato, Eugenio 372
Doughty, Charles Montagu 110, 181, 205, 232, 245, 247, 377
Douleur du Pacha, La (Hugo) 178
Doumer, Paul 235
Dozy, Reinhart 110, 161
druzi 29, 113, 138, 202, 203
Dryden, John 44
Dugat, Gustave 64, 365, 371
Durkheim, Émile 268, 275

Eban, Ava 279
ebraică 33, 61, 63, 85, 88, 109, 135, 140, 146, 150, 153, 300, 365
École publique des langues orientales 94
Éducation sentimentale, L' (Flaubert) 197
Egipt : atitudini față de francezi și englezi 221–222 ; și Canalul Suez 98–101 ; Champollion și 133, 148, 151, 180–181 ; Chateaubriand despre 185–186 ; colonie britanică 22–23, 28–29, 30, 43–49, 87, 90–91, 98, 99, 179–180, 204, 221–223, 230, 233–234, 262, 266, 364 ; cultura europeană a intelectualilor în 332 ; invadarea ~ de către Napoleon 33, 54–55, 87, 90–99, 100, 134, 148, 155, 166 ; Lane despre 26, 34, 169–175, 177–178, 186–187 ; naționalismul în 43, 47, 49, 51, 180–181, 233, 266, 325–326 ; post–1948 120 ; punctul focal al orientalismului 95. *Vezi și* islam, Orientul Apropiat
Eichhorn, Johann Gottfried 29
elenism 63, 87–88, 139, 141 ; și islam 85, 114–115, 219, 313
Eliot, George 25, 30, 110, 179, 203, 241, 376–377
Eliot, T. S. 261
Encyclopedia of Islam, The 293
Engels, Friedrich 108
England in Egypt (Milner) 43
Enquête aux pays du Levant, Une (Barrès) 253, 377
Eothen (Kinglake) 203, 375
Erchembert 71
Erpenius, Thomas 62, 76
erudiție orientalistă : „adevărul" în 213–214, 281, 329–330 ; și agenții individualiști ai imperiului 204–208, 233, 246–247 ; și atitudinea comparativă 159–160 ; atitudini latente ale ~ 215–220 ; categoriile „originale" de 241–244, 246 ; codificarea ~ 88–90, 138, 199 ; concentrare pe perioadele clasice 64, 89, 90–91, 103, 214, 241–243, 309 ; constrîngerile socio–culturale asupra ~ 211–212 ; devine atitudine instrumentală 247–248, 255, 262–264, 294, 330–331 ; domeniul ~ 61–64, 96–98, 103, 109, 129, 146–148, 176, 201–202, 214, 220 ; filologie și rasă în 109–110, 144–146, 152–153, 156–157, 158, 159–160, 216–217, 240–244 ; identitatea cumulativă a ~ 135, 175–176, 179–180, 212, 220, 231–232 ; imaginea în oglindă în 219 ; și invadarea Egiptului de către Napoleon 90–98, 105 ; încurajează colonialismul 51, 53, 90–92, 96–98, 105–107, 111, 220, 232–233 ; legături cu studiile umaniste interbelice 267–271 ; lexicografia ~ 26, 76–77, 133, 165–167, 173–175, 177, 213 ; și „obiectul" de studiu decăzut 107–108, 237–238, 242–244, 328–329 ; ca participare falsă la Orient 170–174 ; programe instituționale ale ~ 174–176, 201–202 ; răspîndirea ~ 174–176, 200–202, 230–231 ; relația hermeneutică cu Orientul 231–232, 264 ; rolul ~ în lumea postcolonială 283–285, 334–337 ; specialitatea geografică a ~ 62, 331 ; summa ortodoxă a ~ 311–314, 381–382 ; unitatea în 220 ; victoria lui Burton asupra ~ 204–205, 207, 208 ; vocabularul puterii și al cuceririi în 138–139, 170–171. *Vezi și* discurs, competență orientalistă, orientalism, filologie
Eschil 15, 32, 67–68, 252, 365
Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme (Caussin de Perceval) 162, 373
Essai sur l'inégalité des races humaines (Gobineau) 216, 366
Euripide 67–68, 365
Europa : ascendența din Renaștere a ~ 19 ; Asia va regenera ~ 125–128 ; „asimilează" Orientul 259–260 ; colonialism în Orient 13, 14, 15, 19, 23, 25–27, 27–28, 43–51, 53, 98, 103, 106, 111, 167, 200, 205, 217, 220, 221–226, 227–235, 236–238, 241–242, 255, 260, 265–266, 278, 286–288 ; conștiința europeană a societății 207 ; cunoașterea imaginativă a Orientului 67–70, 70–78, 82–83 ; forța față de Orient 15, 17–18, 19, 22–23, 24, 36, 44–47, 52–53, 56, 57, 69, 71–72, 83, 88–89, 90, 96–99, 103, 105, 115, 119–120, 129, 152, 160–161, 162–163, 166–167, 170–171, 203–204, 207, 214, 235–238, 246, 255, 257–259, 318 ; hegemonia culturală și orientalismul 19–20, 23–24, 36, 96–98 ; laicizarea ~ 126–128, 132–135, 146–147, 149 ; metamorfoza în însușirea Estului 220–221 ; și

minorităţile în Est 201–202 ; rădăcinile lingvistice ale ~ 89–90, 109, 147–148 ; reprezentarea Orientului 13–15, 17–18, 19, 27–28, 31–34, 51–52, 67–69, 71–83, 96–98, 109–110, 111–118, 203, 213, 281–283, 292–293, 320 ; şi sexualitatea Estului 200, 320–325 ; transcendentă „obiectului" orientalist 108 ; trauma islamului pentru ~ 71–74, 84–85 ; utilizarea culturală a orientalismului 15, 139–140, 158–159, 163–164 ; Valéry despre rolul ~ 259–260 ; „visul" despre Orient 64–65, 84. *Vezi şi* imperialism, orientalism, nume de ţări
europocentrism 108, 109, 119
evrei 113, 152, 165, 188, 202, 203, 250, 296, 310, 315, 328, 370 ; ~ americani şi arabii 37, 317, 327 ; Chateaubriand despre 184–185 ; şi dinastia divină a limbii 139–140, 146–147 ; Dozy despre 161, ; în Israel 315 ; istoria sacră a ~ 75–76 ; şi mitul arian 110 ; origini primitive 243–245 ; Proust despre orientalismul ~ 302 ; şi răscoala din Cairo din 1945 325–326 ; religia avraamică a ~ 276–278 ; Renan despre 152, 153, 157. *Vezi şi* semiţi, sionism
Evul Mediu 70, 72–73, 74, 81, 296

Fabre d'Olivet, Antoine 98
Faisal 279
Falangele libaneze 313
Fashoda, conflictul de la (1898) 43
Faure, Élie 262, 378
Fauriel, Claude 157
Fénelon, François de Salignac de La Mothe– 80
Fenollosa, Ernest Francisco 261
Filles du feu, Les (Nerval) 190, 374
filologie : caracterul ştiinţific al ~ 33, 52, 86, 109, 110, 133, 134, 141–146, 149, 150, 151, 153, 156–158, 159, 160, 371–372 ; concomitenţa rasială a ~ 110, 144–146, 152–153, 156–157, 158, 160, 236, 240–243 ; contribuţia lui Jones la 89–90, 109 ; şi „degradarea" biologică „a tipurilor" 154–156 ; descoperă fenomenul uman al limbii 146–148 ; disciplină comparată 129, 141–142, 143–144, 151, 153, 154, 162–163 ; ~ esenţială pentru cunoaşterea modernă 143–145 ; formaţia strategică din cadrul orientalismului 31, 64, 109 ; Nietzsche despre 142–143 ; poziţia slabă în orientalismul american 299–300, 329–331 ; revigorată în anii interbelici 267, 270, 271 ; revoluţia din 109, 162–162
FitzGerald, Edward 64, 203
Flandin, Étienne 234
Flaubert, Gustave 23, 34, 105, 154, 169, 203, 207, 209, 232, 240, 254, 300, 368, 372, 375 ; şi „alternativa vizionară" 195 ; despre ambiţiile englezilor în Egipt 204 ; asociază Orientul şi sexul 198–200, 318 ; călător 195–197 ; căutarea patriei 190–191 ; despre ciclul burghez al entuziasmului şi al deziluziei 125–126 ; şi constrîngeri orientaliste asupra lui ~ 55, 187–188, 199–200 ; detaliul la ~ 26–27, 196 ; exemplifică genul imaginativ în orientalism 20, 65, 98, 110, 113, 168, 169, 179, 180, 190–191, 195–200 ; şi femeia orientală 18, 190, 196–198, 217 ; independenţa orientalismului 191, 199–200, 201–202 ; lipsa de putere detaşată a lui ~ 198–199 ; şi presupuneri de orientalism latent 216 ; reacţii ale Orientului la perversitate în cazul lui ~ 191, 195–196 ; renaşterea orientală la ~ 195 ; satirizează viziunea globală şi reconstructivă 126–128, 133, 199
Flautul fermecat (Mozart) 130
Ford, Fundaţia 304
Forster, E. M. 110, 253, 257, 377
Foucauld, Charles de 275
Foucault, Michel 15, 26, 33, 34, 105, 131, 142, 146, 199, 369, 370–371, 372, 375, 376
Fourier, François–Marie–Charles 126
Fourier, Jean–Baptiste–Joseph 41, 95–96, 97, 367
Franklin, Benjamin 88
Franklin–Bouillon, Henry 234
Franţa : şi Canalul Suez 98–101 ; competiţie colonială cu Anglia 53, 87, 179–180, 201–202, 221–222, 225, 226–230, 233–235, 253 ; în India 87 ; industria orientalistă în ~ 200–201 ; interesele faţă de Orientul Îndepărtat influenţează intercsul faţă de Orientul Apropiat 28 ; mişcarea geografică din ~ 226–230, 376 ; pelerini orientali din ~ 179–200 ; prioritate în orientalism 13, 28–29, 30, 63, 74–78, 87–88, 92, 93–99, 109, 115, 135–140, 141–159, 169–170, 175, 179–186, 187–201, 246–247, 253, 255, 257–259, 273–281, 305 ; reprezintă spiritualitatea în Orient 254–255, 273, 279–280 ; tradiţia orientalistă a ~ în opoziţie cu cea a Angliei 234–235, 253–254, 273–275. *Vezi şi* Napoleon I
Frazer, Sir James George 156
Fück, Johann W. 28, 363, 365, 370, 375
„Fundgraben des Orients" 55

Galland, Antoine 75–77, 366
Gardet, Louis 314
Garnier, Francis 227
Gautier, Théophile 110, 111, 191
Geertz, Clifford 335
Génie des religions, Le (Quinet) 90, 148, 364, 366
Génie du christianisme, Le (Chateaubriand) 184
Geoffroy Saint–Hilaire, Étienne 25, 97, 152, 153, 154–156, 367, 372
Geoffroy Saint–Hilaire, Isidore 152, 154, 372
geografie : „comercială" 227–228 ; creată 16–17 ; devine ştiinţă „cosmopolită" 225–229, 230 ;

elaborarea orientalistă a ~ 23–24, 62, 65, 75–76, 77, 87–88, 89, 96–97, 138, 175, 211, 225–226 ; formă de determinism rasial 314 ; imaginativă şi arbitrară 66–67, 68–69, 79, 82, 84, 87–88, 106, 211, 314 ; imperialismul depăşeşte ~ 106, 220–221, 222–223 ; de Lesseps transcende ~ 99–103 ; şi proiectele orientaliste 99–103 ; relaţia cu cunoaşterea 65–66, 96–97, 225–226 ; şi viziunea esenţializatoare a orientalismului 119, 255–256, 312, 314
Germania 13, 28–31, 35, 55, 64, 82, 109, 110, 141, 148, 202, 218, 221, 222, 234, 247, 254, 265
Giaour (Byron) 177
Gibb, Sir Hamilton A. R. 23, 65, 112, 117, 256, 267, 271, 300, 365, 368, 377, 378, 379 ; abstracţia metafizică a lui ~ 287–292 ; figură dinastică 284, 304–305 ; influenţe asupra 284–286, 293 ; despre Massignon 274, 292 ; despre mentalitatea arabă 116–117 ; despre nevoia de Orient a Vestului 265–266 ; în opoziţie cu Massignon 255, 273, 274–275, 275–276, 283, 283–284 ; se opune naţionalismului din Orientul Apropiat 272, 287 ; rolul lui ~ în politică 117–118, 266, 273, 283–285, 305
Gibbon, Edward 67, 71, 85, 129, 132, 365, 366
Gide, André 200, 259
Gilson, Étienne 263
Girardin, Saint–Marc 227
Glidden, Harold W. 60–61, 317, 365
Gobineau, Joseph–Arthur, Conte de 20, 110, 160, 216, 237, 373
Goethe, Johann Wolfgang von 30, 33, 63, 110, 111, 130, 155, 164, 166, 168, 177–178, 266, 367, 372, 373
Golden River to Golden Road (Patai) 318, 380
Goldsmith, Oliver 129
Goldziher, Ignaz 30, 116, 219
Golius, Jacobus 76
Gordon, Charles George 43
Gordon, David 307, 380
Government of Subject Races, The (Cromer) 56
Gramsci, Antonio 18–19, 22, 26, 36, 37, 364
Graves, Mortimer 304, 380
Graves, Robert 252
Grecia 64, 67–68, 79, 88, 99, 108, 114–115, 188, 219, 260, 290, 314
Grimm, Jakob 109
Grousset, René 69, 365
Grunebaum, Gustave von 116, 305–308, 313, 380
Guibert de Nogent 82
Guizot, François–Pierre–Guillaume 157
Gundolf, Friedrich 267

Hafiz 178
Hallaj, Mansur al– 115, 255, 273, 275, 277–278, 280–281
Halpern, Manfred 319, 380, 381
Hamady, Sania 319, 320, 321, 380, 381
Hamann, Johann Georg 130
Hariri, Abu Muhammad al–Qasim al– 138
Harkabi, Yehoshafat 316, 317, 380
Harun al–Rashid 312
Harvard University 117, 283, 305
Harvey, Charles 242
hasanizi 312
Hastings, Warren 89
haşemiţi 255
Hay, Denys 19, 363, 365
Hayter, Raportul 65
Heart of Darkness (Conrad) 209, 226, 376
Hegire (Goethe) 177
Heisenberg, Werner 276
Hejaz 234, 245, 246
Herbelot de Molainville, Barthélemy d' 75–78, 82, 83, 86, 106, 135, 220, 292, 366
Herder, Johann Gottfried von 29, 109, 130, 144, 147, 148, 149, 158, 165, 369
Hérodias (Flaubert) 191
Herodot 69, 101, 185
Histoire des Arabes (Marigny) 91
Histoire des Mussulmans d'Espagne (Dozy) 161
Histoire des navigations aux terres australes (de Brosses) 129
Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle (Dugat) 64, 365, 371
Histoire du peuple d'Israël (Renan) 244
Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux (I. Geoffroy Saint–Hilaire) 372
Histoire générale et système comparé des langues sémitiques (Renan) 153, 157, 160, 370, 371, 372
Histoire naturelle des poissons du Nil (E. Geoffroy Saint–Hilaire) 367
Historia Orientalis (Hottinger) 75
Historians of the Middle East (ed. Lewis şi Holt) 366, 369, 375
Historische Fragmente (Burckhardt) 218
History of Intellectual Development on the Lines of Modern Evolution (Crozier) 242
History of the Decline and Fall of the Roman Empire, The (Gibbon) 85, 365, 366
History of the Saracens (Ockley) 75, 86
Hitti, Philip 305
Hobson, J. A. 103
Hofmannsthal, Hugo von 267, 278
Hogarth, David George 207, 233, 244, 247, 254, 255, 375, 376, 377
Holt, P. M. 116, 311, 366, 369, 375, 380

Homer 23, 31, 95,
Hottinger, Johann H. 75
Hourani, Albert 283, 284, 364, 368, 369, 373, 379, 380
Hugo of St. Victor 268
Hugo, Victor 15, 33, 63, 64, 93–94, 110, 111, 168, 177–178, 365, 367, 368, 373
Humboldt, Baronul Alexander von 145
Humboldt, Baronul Wilhelm von 110, 144, 372
Hume, David 25
Hurgronje, C. Snouck 219, 220
Husein ibn–Ali (mare şerif de Mecca) 248
Hussein, Taha 332
Husserl, Edmund 305
Huxley, Thomas Henry 242
Huysmans, Joris Karl 191, 275

ibn–Khaldun 162
Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Herder) 130
idées reçues (idei primite de-a gata) 105, 127, 200, 262, 335
iezuiţi 62, 129
Iji, Adudu 'l–Din al– 324
Images of Middle East Conflict (Alroy) 317
Imperialism (ed. Curtin) 373, 375, 376
imperialism : agenţi orientalişti ai ~ 207, 232–235, 237–240, 246–255, 330–331 ; american 15–16, 22–23, 26–27, 28–29, 29–30, 36, 38, 115, 118–119, 293–294, 298–299, 302–304, 308, 330, 331 ; apărarea ~ de către Balfour 43–48 ; britanic 15–16, 22–23, 26–27, 28–29, 29–31, 36, 43–51, 53, 56, 59, 86, 87, 106, 111, 163–164, 167, 179–180, 201–202, 205–208, 221–226, 227, 228, 230–234, 235, 235–237, 248, 253–254, 255–256, 266 ; Cromer despre politica ~ 48–51, 56, 221–223 ; şi doctrinele orientaliste 20, 23–25, 29, 56, 97, 105–107, 232–235, 255, 298–302, 304, 308, 331, 337 ; francez 15–16, 22–23, 26–27, 28–29, 29–31, 36, 53, 87, 97, 106, 111, 136, 167, 201–202, 221, 227–231, 233, 234–235, 253–254 ; guvernează cultura orientalistă 25–27, 55, 96–97, 106, 115, 134–135, 214, 220, 224 ; ia în considerare clasa intelectuală arabă 331–333 ; impact asupra orientalilor 222–223, 260–261, 331–332 ; legătura cu orientalismul anglo–francez 16, 29, 53, 96–97, 105–107, 115, 205, 206, 207, 214, 224, 230–234 ; nouă configuraţie în S.U.A. şi U.R.S.S. 115, 118–119, 294 ; rivalitatea intereuropeană în ~ 53, 86, 87, 98, 201–202, 221–222, 226–231, 234–235, 253, 257–258 ; tutelare a Estului „înapoiat" 47, 49, 96–97
Imperiul Otoman 71, 85, 86, 87, 111, 201, 217, 230, 234, 257, 262
India : Anquetil–Duperron pentru ~ 87–88, 89–90, 167 ; şi aspiraţia francezilor la „India franceză" 228 ; britanicii în ~ 23, 28–29, 30, 43, 48, 49, 54, 84, 86, 87, 88–90, 148, 163–165, 179–180, 224, 226–227, 233–234, 235, 238, 273 ; civilizaţiile clasice ale Orientului „bun" 109–110 ; islamul se răspîndeşte în ~ 70–71, 85 ; Jones în ~ 87–90 ; limbi şi dialecte din ~ 63–64, 86–90, 109, 147–148, 331 ; Marx despre regenerarea ~ 164–166 ; rivalitatea intereuropeană în ~ 86, 87 ; studiul orientalist al religiilor în ~ 62, 78, 86, 160–161, 264 ; urmează aberaţiei edenice 148–149
Indochina 14, 53, 58, 228, 294
indo–europene, limbi 33, 63, 86, 89–90, 109, 146–148, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 160, 241
Indonezia 71, 220, 313
Infernul (Dante) 79–81, 82
Influence of the Arabic Language on the Psychology of the Arabs, The (Shouby) 329
Institut d'Égypte 64, 91, 94, 98
Institut de France 138
Instituţiile lui Manu 89
Interpretation of Islamic History, An (Gibb) 292
Irak 107, 120, 312, 333
islam : admiraţia lui Napoleon pentru 92–93, 367 ; cultură a ruşinii 60–61 ; Dante despre 79–81, 82 ; „defetismul" ~ 323 ; dogme contemporane despre 309–310 ; în esenţă „cort şi trib" 116, 243, 316 ; excepţie la dominaţia Occidentului asupra Orientului 84–86 ; Gibb despre 116–117, 255–256, 284–293 ; hegemonia ~ 71, 215 ; ideile lui Massignon despre 277–281 ; instrument politic mai degrabă decît intelectual 162–163 ; Macdonald despre 219, 220, 256–257, 285–286 ; misticismul în 219, 262, 267, 276, 277–278 ; ca mişcare de cucerire 70, 71, 72–73, 82, 85–86, 102, 215, 277, 312, 313 ; şi orientalismul masculin static 218 ; Orientul „cel rău" al filologilor 109–110, 152 ; perceput ca impostură doctrinară a creştinismului 70–75, 77–78, 82–83, 219 ; reintegrarea în Vest 265–266, 289 ; religia rezistenţei 277, 278 ; reprezentarea creştină a ~ 71–79, 82–83, 91–92, 182–183, 219 ; „revenirea" ~ 118, 234, 325 ; Schlegel despre 109–110, 160–161 ; Scott despre 112–113 ; simbolul străinului 81–82, 218 ; Smith demitologizează ~ 244–245 ; studiul interbelic al ~ 264–266, 269–281, 287 ; tăcere şi exprimare în ~ 290–292, 329 ; teama occidentală de 70–72, 85–86, 103, 261–262, 263, 269, 296 ; toleranţa religioasă a ~ 219, 287 ; von Grunebaum despre 305–308, 313. *Vezi şi* arabi, Orientul Apropiat
Islam and Capitalism (Rodinson) 269, 368, 381
Islam dans le miroir de l'Occident, L' (Waarden-

burg) 219, 375, 378
Islamic Concepts of Revolution (Lewis) 323–324, 381
Ismael 276, 279
Israel 37–38, 118–119, 279, 294–296, 302, 315–317, 325, 327–328, 330, 380–381. *Vezi şi* evrei, sionism
istorie : alternativă la perspectiva etnico–religioasă 334, 358–359 ; arabii văzuţi ca scutiţi de 239–240, 244–245, 286–288 ; Balfour despre ~ orientală 44–45 ; din *Cambridge History of Islam* 311–313, 381 ; conştiinţa geopolitică din cadrul ~ 23–24, 25–26, 62 ; creată 17, 66, 127 ; culturală a lui Renan 156–158 ; dispreţul orientalist faţă de ~ 116, 118, 240–241, 243–244, 255–256, 269, 280, 286–288, 327, 330 ; generalizarea orientalistă a ~ 107, 120, 240–243 ; ~ ideilor şi orientalismul 34, 141–142, 314 ; impunerea tipologiei ştiinţifice asupra ~ 240–241, 269 ; Lewis despre practica ~ 328–329 ; Marx despre transformările necesare ~ 163–165 ; ca naraţiune 171–174, 248, 249, 255–256 ; ~ orientală înlocuită de cea europeană 95–96, 97, 119–120 ; în orientalismul evident 216 ; ~ Orientului în secolul al XVIII-lea 129–130, 132 ; redusă de teoria culturii la von Grunebaum 307–308 ; ca reprezentare orientalistă 32–33, 44–45 ; revizionistă 327 ; sacră şi profană la d'Herbelot 75–76 ; văzută ca dramă de Quinet şi Michelet 148, 149 ; şi viziunea esenţialistă a orientalismului 107–108, 240–241, 249, 255–256
Italia 13, 28–29, 35, 84, 90–91, 305
Itinéraire de Paris à Jérusalem (Chateaubriand) 98, 181–186, 193

Jabarti, Abd–al–Rahman al– 92
Jaloux, Edmond 259
Janet, Paul 126
Japonia 13, 14, 28, 84, 132, 294, 331
Jaurès, Jean Léon 254
Jean Germain 73
jihad 277, 287, 296
John de Segovia 73, 132
Johnson, Samuel 88, 131
Jones, Sir William 20, 29, 33, 63, 86, 88–90, 109, 129, 134, 147, 167, 178, 180, 225
Jouffroy, Théodore 157
Journal intime (Constant) 148
Judas, Auguste 180
Jung, Carl Gustav 276

Kant, Immanuel 131, 144
Khadduri, Majid 60
khawals 197
Kidd, Benjamin 242
Kierkegaard, Søren 276
Kiernan, V. G. 64, 364, 365
Kim (Kipling) 235
Kinglake, Alexander William 110, 168, 179, 203–204, 375
Kipling, Rudyard 57, 234, 235–237, 238, 376
Kissinger, Henry A. 58–60, 309, 364
Kitchener, Horatio Herbert, Lord 247
Kléber, Jean–Baptiste 93
Knox, Robert 216
Koenig, Raportul 316
Kroeber, A. L. 307
„Kubla Khan" and the Fall of Jerusalem (Shaffer) 29, 363
Kuchuk Hanem 18, 197–198, 199, 217
Kuhn, Thomas 283
Kuweit 332

La Roncière Le Noury, Baronul Camille de 228
Lacoste, Yves 274, 382
Lamartine, Alphonse de 30, 35, 92, 98, 110, 123, 181, 187, 188–192, 202, 203, 204, 226, 240, 254, 295, 374
Lamennais, Félicité–Robert de 126
Land of Midian Revisited, The (Burton) 205
Lane, Edward William 20, 30, 63, 110, 123, 179, 184, 200, 234, 255, 295, 373, 381 ; atitudinea de proprietate la ~ 221, 242–243 ; autoritatea eternă a lui ~ 171, 173–174 ; despărţirea de viaţa egipteană 173–175, 178–179, 180–181, 184, 199, 243, 249, 252, 255 ; şi dezvoltarea prin citate a orientalismului 187–188 ; exemplifică scopul ştiinţific al stabilirii în Orient 168–169, 172, 180–182, 184, 185–187, 189–190, 232, 248–249 ; extirparea eului la ~ 173–175, 178–179, 180–182 ; folosit de scriitorii de ficţiune 34, 178–179, 191, 193, 194, 196 ; imită Orientul 170–172, 173 ; importanţa detaliului în stil 26–27, 171–173, 174, 186 ; în opoziţie cu Burton 168–170, 181–182 ; în opoziţie cu Sacy şi Renan 203 ; şi presupunerile de orientalism latent 216, 232 ; şi prioritatea englezilor 29, 98 ; stilizează Orientul pentru sensibilitatea europeană 177–178, 217 ; structura narativă la ~ 171–175, 185–186, 248–250, 292 ; şi structurile orientaliste moderne 134, 207, 240–241 ; traduce *O mie şi una de nopţi* 174, 187.
Laroui, Abdullah 306–307, 380
Lasswell, Harold 118, 301–302, 368, 379
Lawrence, T. E. 110, 244, 245, 247, 254, 255, 279, 286, 328, 376, 377, 378 ; agent imperial 207, 233, 234, 247–248, 250–251, 255 ; autoritate colonială alături de haşemiţi 255 ; şi claritatea primitivă a arabului 239–240 ; definiţie şi viziune în naraţiunea lui ~ 238–239, 248, 249, 257 ;

lupta pentru trezirea Orientului 250–252 ; în opoziţie cu Burton 205 ; orientalismul ca revelaţie senzaţională la ~ 293 ; pelerinaj invers al lui ~ 181 ; viziunea personală a lui ~ 250–253, 257
Layard, Austen 205
Le Bon, Gustave 217
Le Mascrier, Abatele 94
Le Strange, Guy 234
Leconte, Casimir 101
Legacy of Islam, The (1931, ed. Arnold şi Guillaume) 265, 378
legea islamică 62, 76–77, 219, 264–265, 288 ; Gibbon 288–289
Legrain, Georges 181
Leibniz, Baronul Gottfried Wilhelm von 136, 137
Leopardi, Contele Giacomo 143
Lepanto, bătălia de la 85
Lepic, Ludovic 181
Lerner, Daniel 321, 368, 381
Leroy–Beaulieu, Paul 229
Lesseps, Ferdinand–Marie de 99–103, 105–106, 158, 227, 229, 230, 367
Lesseps, Mathieu de 100
Lettres d'Égypte, de Gustave Flaubert, Les (ed. Naaman) 374
Lévi, Sylvain 257–259, 273, 275, 378
Levin, Harry 195, 374
Lévi–Strauss, Claude 65, 305, 365
Lewis, Bernard 116, 118, 323–329, 366, 368, 369, 375, 380, 381, 382
Liban 13, 120, 188, 193, 202, 203, 330
Libia 333
Licurg 95
Life of Mahomet (Muir) 161
limbă : descoperită ca fenomen uman 146–148, 370–371 ; Nietzsche despre 213 ; originile ~ 146–149, 240–242 ; Renan despre 149 ; ca reprezentare 32, 281 ; ştiinţă şi 151. *Vezi şi* filologie
limbi orientale : ~ biblice 63, 139–140, 146–148 ; şi competenţa contemporană 299–301, 323–325, 329–330 ; diferenţele contribuie la tipurile orientaliste 240–243, 246 ; identificate cu limbile semitice 86, 150 ; ideologia orientalistă aplicată ~ 329–331 ; impuls dat orientalismului 33, 54, 55, 61–62, 63, 64, 75–76, 87–88, 103, 109, 133, 136–137, 319 ; Jones şi 63, 86, 88–90 ; „laborator" occidental pentru ~ 150–157 ; şi orientalismul evident 216 ; în programele şcolare occidentale 61–62, 65, 107, 118, 176–177, 300–301, 333, 365 ; realizările lui Anquetil–Duperron în ~ 63, 87–88 ; reconstrucţia ~ şi colonialismul 23–24, 103, 135 ; Renan şi 55, 99, 144–145, 147–148, 150–154, 156, 159, 240 ; studierea ~ ca instrument de propagandă 300–301 ; utilizare spirituală pentru Europa 61–62, 127, 133, 265–266, 365. *Vezi şi* limbi specifice şi familii de limbi
Linnaeus, Carolus 131
literatură de ficţiune : constrîngeri socio–culturale asupra 55, 179–180, 211–212 ; genul orientalist al ~ 14–15, 20, 29, 32, 33, 37, 52, 55, 64–65, 71–72, 99, 110, 111–113, 167–169, 178–180, 181–187, 188–201, 203–205, 233–234, 265, 276, 292–293 ; în opoziţie cu orientalismul profesionist 167–169, 178–179, 180–182, 191, 193, 199–200, 202 ; ~ orientalistă engleză în opoziţie cu cea franceză 202–203 ; şi pelerinajul în Orient 179–180, 181, 182–186, 187–200, 202–203 ; relevanţa politică pentru ~ 20–23, 25–27, 35, 179–180 ; şi reşedinţă orientală 167–168. *Vezi şi* scriitori individuali
literatură orientală 89, 107, 116, 314 ; antologii de extrase din 32, 75–76, 136, 139–141, 141–142, 154, 157–158, 161–162, 175–176, 187, 292, 293 ; evitată în orientalismul social–ştiinţific 299–300 ; Gibb despre 265–266, 286 ; „infinitatea" de 88 ; Kinglake despre 203 ; Massignon şi 219, 273, 275 ; Nerval imită ~ 192–194 ; şi orientalismul evident 216 ; poezie 107, 139–140, 178–179, 189, 219, 265 ; povestirea în ~ 44, 64 ; ~ religioasă 287–288 ; tributul occidental pentru 178–179 ; valoarea ~ pentru Occident 139–140, 265–266
Literature (Gibb) 265
Locke, John 25
Lois psychologiques de l'évolution des peuples, Les (Le Bon) 217
London University School of Oriental and African Studies 224
Long Revolution, The (Williams) 26, 363
Lorrain, Claude 188
Loti, Pierre 110, 261
Louis Lambert (Balzac) 142, 370
Louÿs, Pierre 217
Lowth, Robert 29
Ludovic Filip 303
Lugard, Frederick Dealtry, I Baron Lugard 223
Lui (Hugo) 93–94
Lukacs, Georg 268
Lustful Turk, The 20
Luther, Martin 73, 82
Lyall, Sir Alfred Comyn 50, 59, 162
Lyall, Sir Charles James 234

Macaulay, Thomas Babington 25, 163, 206, 373
Macdonald, Duncan Black 116, 117, 219, 220, 256, 257, 285–287, 289, 292, 366, 379
Maeterlinck, Maurice 259
mahdism 290
Mahomed : *vezi* Mohammed

Mahomet (Voltaire) 367
Mahometgesang (Goethe) 111
Mallarmé, Stéphane 276
Malraux, André 257
mameluci 92
Mandeville, Sir John 44, 70
Manifesto (Napoleon) 136
Mannheim, Karl 268
Mans, Raphael du 76
Manu 89, 132
Maqamat (al-Hariri) 138
Marc Aureliu 157
Marcus, Steven 20, 363
Marea Britanie : filosofia colonială a ~ 222–223, 224–225, 279 ; ocuparea Egiptului 23, 28–29, 30, 43–51, 99, 221–222, 232–233, 262, 266, 364 ; prioritate în orientalism 13, 28–29, 30, 71, 88–90, 109, 168–174, 187, 204–207, 233, 237–240, 243–253, 255–256, 273, 282–293, 305, 311–314 ; şcoala orientalistă ~ opusă celei franceze 234–235, 253, 273–275
Margoliouth, David Samuel 234
Mariette, August-Édouard 181
Marigny, François Augier de 91
Maritain, Jacques şi Raïsa 275
Marlowe, Christopher 75
Marlowe, John 100, 364, 367
maroniţi 202, 230, 287, 313
Marrakech 261
Marx, Karl 15, 26, 27, 32, 44, 108, 113, 163–167, 216, 240, 302, 334, 373
marxism 25, 55, 314, 334
Maspero, Sir Gaston 181
Massignon, Louis 267, 271, 287, 300, 305, 368, 378, 379 ; despre al-Hallaj 115, 219, 255, 263, 277–278, 281 ; combină erudiţia cu intuiţia spirituală 274, 275, 288–289, 292 ; compasiunea creştină la ~ 280 ; cel din exterior 284 ; influenţa lui ~ 283 ; rolul politic al lui ~ 220, 276 ; slăbiciunile lui ~ 280–281 ; ca stilistician 275, 276, 293 ; structura şi ideile lui ~ 277–279 ; şi tradiţia naţională 272–273, 274–275, 280 ; uneşte erudiţia cu dăruirea faţă de „forţele vitale" 274, 276 ; viziunea neortodoxă asupra islamului 255, 276, 277, 281
Massis, Henri 259
Masson-Oursel, P. 220, 375
Matter of Araby in Medieval England, The (Metlitzki) 28, 363
Maugham, W. Somerset 201
Mauss, Marcel 275
Mecca 85, 161, 181, 205, 206, 248
Melville, Herman 202, 299
Mencius on the Mind (Richards) 263, 378
Merton, Robert K. 331, 382
„MESA Bulletin" 297, 279, 380
Mesopotamia 110, 230, 234
Metlitzki, Dorothee 28, 363
Metternich, Prinţul Clemens Lothar Wenzel 303
Michaelis, Johann David 29
Michel, P. Charles 242
Michelet, Jules 84, 106, 126, 145, 148–149, 158
Middle East Institute 300, 304
Middle East Studies Association (MESA) 296, 304
Middle Eastern and North African Studies (Berger) 297, 379
Middlemarch (Eliot) 30, 363, 376
Mill, James 224
Mill, John Stuart 25, 224, 237
Milner, Alfred, I Viconte Milner 43
Milton, John 75
Mimesis (Auerbach) 267–268, 378
Minute (Macaulay) 163, 373
Modern Egypt (Cromer) 50, 222, 364, 375
Modern Islam (von Grunebaum) 380
Modern Trends in Islam (Gibb) 23, 116–117, 290, 291–292, 368, 379
Mohammed (Mahomed) 70, 72, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 115, 132, 161, 162, 219, 245, 246, 277, 289, 296, 312
Mohammedanism (Gibb) 289, 379
Mohl, Jules 63–64, 294, 365, 371
mongoli 176, 310, 365
Montesquieu, Baron de la Brède et de 131, 144
Moore, Thomas 130
Morazé, Charles 125
Morier, James Justinian 203
Morse, Samuel F. 303
Mozart, Wolfgang Amadeus 130
Mugniery, Leon 321
Muhammedanisches Recht (Sachau) 265
Muir, Sir William 110, 162, 234
Müller, Friedrich Max 30, 255, 262, 371
musulmani : *vezi* arabi, islam

Napoleon I 28, 64, 136, 180, 190, 227 ; şi apariţia orientalismului modern 98 ; identificare simpatetică cu Orientul 92, 130, 367 ; impuls orientalist şi textual al lui ~ 90–93, 94, 95, 105–106, 180–181 ; semnificaţia invadării Egiptului 33, 54–55, 87, 89, 90–98, 99, 134, 137, 148, 155, 167, 178, 181
Napoleon III 302
Nasser, Gamal Abdel 102
Near East and the Great Powers, The (ed. Frye) 284, 379, 380
Near Eastern Studies (Princeton) 296
Nerval, Gérard de 13, 20, 30, 34, 64, 110, 113, 200, 202, 203, 252, 368, 374 ; călătoria lui ~ în opoziţie cu cea a lui Chateaubriand 193–194 ;

constrîngerile orientaliste asupra lui ~ 55 ; exemplifică estetica personală în scrierile orientaliste 168, 178, 179–180, 189–191 ; imaginaţia legată de Orient dezamăgită 111, 112, 191, 194–195, 252 ; importanţa pentru orientalism 191, 193 ; lumea interioară a visului 193–194 ; predilecţia lui Massignon pentru 276 ; semnificaţia Orientului pentru 190–195, 200–201, 216 ; şi stilul citatelor în orientalism 187, 188 ; şi tipurile feminine 190–191, 192, 194–195 ; viziunea negativă a Orientului 194–195
nestorieni 230
Newman, John Henry, Cardinal 25, 163, 237, 373
Nicholas dc Cusa 73
Nicholson, Reynold Alleyne 234
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 142, 143, 213, 214, 370, 375
Nil 172, 185, 198
Nöldeke, Theodor 30, 219
Notes of a Journey from Cornhill to Grand Cairo (Thackeray) 205
Nouty, Hassan al– 180, 374
Novalis 127

O mie şi una de nopţi 75, 174, 187, 203, 204, 206, 375
O'Brien, Conor Cruise 322
Objects of Enquiry During My Residence in Asia (Jones) 88
Occident and the Orient, The (Chirol) 262, 377
Occident devant l'Orient, L' (Massignon) 276, 378
Occident : *vezi* Vest
occidentalizarea lumii islamice 286–288, 317–319, 330–334
Ockley, Simon 75, 86
Omar I 85, 182
Omul Alb : *vezi* Albul
On Liberty (Mill) 26
Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte (Marx) 32, 144
Orientales, Les (Hugo) 63, 111, 177, 367, 373
orientalism evident 216, 219 ; convergenţă cu orientalismul latent 231–234
Orientalism in Crisis (Abdel Malek) 367, 368, 378
orientalism latent : accentuarea „clasică" a ~ 231–232 ; la cinci savanţi islamici 219–220 ; constanţa ~ 216, 218 ; convergenţă cu orientalismul evident 231–234 ; elaborat la agenţii imperiali 233 ; şi imperialism 230–234 ; înrădăcinat în geografie 225–226 ; pretenţii rasiste ale ~ 216–217 ; pretenţii sexiste ale ~ 217–218
orientalism : în anii interbelici 257–263, 264–281 ; asigură agenţi şi competenţă imperiului 206–298, 231–234, 237–241, 243, 246–255, 293, 330–331, 331 ; creează Orientul 17, 52, 98, 105, 133, 140–142, 151, 154, 156–157, 158, 230–231 ; criză în 115–120, 215, 258–259 ; despre decadenţa culturală semitică 152, 156–157, 218, 240–244, 245–246, 269, 298, 309–310, 315–316 ; definiţii ale ~ 13–18, 23–24, 53, 54, 63, 84, 103, 106, 133, 212–213 ; dogmele curente din 311–313, 328–329 ; exterioritatea ~ 31–32, 97–98, 108, 115, 116–119, 130, 138–139, 172–173, 238–240, 247, 256–257 ; ca mod de dominaţie occidentală 15, 17–18, 19, 22–23, 24–25, 26, 36, 39, 43–53, 58, 60, 65, 71–72, 84, 90–92, 97–98, 103, 105–107, 115, 119–120, 134–135, 152, 156–157, 162–164, 170–171, 177, 189–190, 202–206, 207, 214, 231–234, 234, 240–243, 255, 262–263, 310, 315 ; modernizarea ~ 55, 63, 84, 87–90, 97–98, 103, 106, 128, 132–135, 136, 138–139, 140–141, 166–167, 207–208, 220, 264–293 ; perspective generale şi particulare asupra ~ 20, 22–23, 24–26, 62 ; poziţia regresivă a ~ islamic 269–272, 278–279, 287–289, 305–307, 309–314, 316–331 ; schematizarea Orientului 79–83, 90–91, 93–94, 95–98, 106, 109–110, 111–119, 156–158, 159–160, 164–165, 166–167, 199–200, 219, 238–240, 248, 309–310 ; separarea dintre Est şi Vest în 51–52, 54, 55, 57–61, 67–69, 84, 107, 211, 216, 225–226, 236–240, 257, 259, 262, 265, 266, 268, 277–279, 286, 308, 309–310, 315–316, 317–319, 336 ; trei sensuri ale ~ 14–18 ; viziunea esenţialistă a ~ 108, 113–119, 158, 164–167, 213, 215, 219–220, 232–233, 238–243, 245–249, 255, 257, 260, 264, 265, 271, 286–289, 292, 305–308, 309–310, 314, 315–319, 324–325, 326–328, 330–331, 380, 381. *Vezi şi* erudiţie orientalistă
orientalizarea Orientului 17–18, 76–78, 107, 115, 120, 165–166, 178–179, 191–192, 212, 338 ; ~ Orientului modern de către sine însuşi 334
Orientul Apropiat : ambiţia colonială franceză în 91, 148, 230–231, 233–235 ; categorii reductive pentru 248, 305–308 ; călători în Occident din 214 ; cercetarea contemporană pe tema ~ 297–302, 305–314, 316–330, 381, 382 ; legătura cu interesul faţă de Orientul Îndepărtat al Angliei şi Franţei 28, 202 ; în lumea a treia 58, 313 ; politica americană şi 14, 37–38, 303–304, 330, 331–333 ; preeminenţa creştină a ~ 69, 85, 180–181, 269 ; principalul contact anglo–francez cu Orientul 28, 37, 53, 110–111, 211, 230 ; relaţiile arabo–israeliene în 37–38, 118, 279, 295, 296, 315–317 ; Smith despre 243–245 ; viziunea contemporană stereotipă asupra ~ 37–38, 271, 294–297, 309–314, 315–330. *Vezi şi* arabi, Egipt, islam
Orientul Mijlociu : *vezi* Orientul Apropiat

Orwell, George 261, 377
Othello (Shakespeare) 82
Où s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels (Baldensperger) 262, 378
Owen, Roger 336, 364, 380, 381
Oxford University 61, 65, 87, 223, 283, 332
Ozanam, Antoine-Frédéric 157

Pakistan 220, 294, 313
Palestina 36–39, 112, 120, 183, 188, 202, 260, 279, 295, 303, 315, 328
Palgrave, William Gifford 207
Palmer, Edward Henry 110, 207, 233
Panikkar, K. M. 17, 363
Paracelsus, Philippus Aureolus 30
Paris 28, 30, 61, 63, 87, 109, 230, 234, 270
Passage to India, A (Forster) 253, 377
Patai, Raphael 318, 320, 321, 380
Peau de Chagrin, La (Balzac) 150, 371
Penetration of Arabia, The (Hogarth) 233, 376
persană (limba) 75, 88, 89, 94, 109
Persia 28, 29, 70, 86, 88, 314
Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah (Burton) 98, 168, 203, 206–207, 375
Perşii (Eschil) 32, 67–68, 365
Peters, Carl 216–217
Petru cel Bătrîn 82
Philby, Harry St. John Bridges 207, 233, 245, 247, 255
Philology and Weltliteratur (Auerbach, trad. M. şi E. W. Said) 378
Philosophie anatomique (E. Geoffroy Saint-Hilaire) 155, 372
Philosophy of St. Thomas Aquinas, The (Gilson) 263
Pickering, John 303
Pickthall, Marmaduke William 261
Picot, Georges 230
Piranesi, Giambattista 130
Pirenne, Henri 81–82, 366
Pitagora 95
Pitt, William 88
Pius II, Papa 73
Platon 80, 95
Pliniu 271
Pockoke, Edward 76
Poema del Cid 75, 82
Poliakov, Léon 110, 368
Polk, William 283, 377, 379
Polo, Marco 70
Pope, Alexander 44, 57
Portugalia 13, 28, 84, 86
Postel, Guillaume 62, 76
Pound, Ezra 261
Poussin, Nicolas 188
Povestea califului Hakem (Nerval) 193
Povestea despre Regina Dimineţii (Nerval) 193
Praz, Mario 190, 374
Prester John 75
Prideaux, Humphrey 83
Princeton University 65, 294, 296, 305, 381
Principes de grammaire générale (Sacy) 136, 137,
Prison Notebooks, The (Gramsci) 36, 364
Protocols of the Elders of Zion, The 315
Proudhon, Pierre Joseph 126
Proust, Marcel 156, 302, 379
Pudney, John 379

Qazzaz, Ayad al- 379
Quatremère, Étienne-Marc 150, 180, 371
Quinet, Edgar 54, 86, 90, 126, 148, 149, 158, 191, 279, 364, 366

Rafael 80
RAND, Corporaţia 304, 381
Ranke, Leopold von 106, 218, 313
Răpirea din serai (Mozart) 130
războaiele arabo-israeliene 293–294, 302
război, al doilea ~ mondial 16, 29, 30, 65, 118, 264, 267, 293, 299, 303, 306, 308
război, primul ~ mondial 115, 116, 135, 230, 233, 250, 255, 264-265, 279, 292–293, 303
războiul din Crimeea 163
războiul din Vietnam 22
războiul franco-prusac (1870–1871) 227–228
războiul peloponeziac 68
războiul rece 300, 305, 329
regenerare : a Asiei de către Europa 164–165, 168–169, 182–183, 216 ; a Europei de către Asia 125, 126, 127 ; în romantismul din secolul al XIX-lea 126–127, 178–179
Règne animal, Le (Cuvier) 163, 216
Reinaud, Joseph 135
Religious Attitude and Life in Islam, The (Macdonald) 256, 285, 379
Rémusat, Jean-Pierre-Abel 110, 371
Renaissance orientale, La (Schwab) 28, 63, 127, 148, 363, 365, 366, 371, 372
Renan, Ernest 18, 35, 165, 166, 167, 178, 180, 192, 203, 207, 216, 220, 232, 244, 255, 275, 286, 295, 305, 370–373 ; adaptează orientalismul la filologie 141–143 ; adoptă principiile antidinastice ale noii filologii 147–148, 150 ; atitudinile paradoxale ale lui ~ 144–146 ; şi concepţia masculină asupra lumii 156–157, 217, 372 ; creaţia artificială a lui ~ 149, 151, 152, 155–159 ; şi creştinismul 145–147, 149, 151, 156–157, ; detaliul la ~ 17, 145–146 ; despre filologie 143–147, 150 ; ideile rasiale ale lui ~

20, 26, 51, 55, 110, 144–146, 152–153, 156–157, 158, 159–160, 161, 165–166, 180–181, 236–237, 240–242, 243–244, 252–253, 297–298, 370, 371–372 ; „laboratorul" lui ~ 150, 151, 152–154, 156–157, 158, 292 ; despre limbă 149 ; despre rolul ştiinţei 151 ; şi structurile orientaliste moderne 134, 141–159, 297–298 ; studiază limbile semitice 55, 99, 144–145, 150–154, 156, 159, 240–242 ; şi ştiinţele naturii 143–144, 149–150, 152, 153, 154, 156–157, 241–242 ; viziunea esenţialistă asupra islamului 116, 240–244
Renaştere 19, 64, 71, 72, 83, 88, 115, 128, 288, 312
René (Chateaubriand) 184
Report on Current Research (Middle East Institute) 300
Representative Government (Mill) 26
Retreat from the Secular Path? (Abu-Lughod) 368
Return of Islam, The (Lewis) 325, 368, 381
Rêves (Renan) 157
Revolt of Islam, The (Lewis) 325, 381
revolta arabă 247, 251–252, 257
Revolution in the Middle East (ed. Vatikiotis) 321–322, 381
Richards, I. A. 263, 378
Richards, V. W. 238
Robertson, J. M. 44
Rodinson, Maxime 269, 274, 335–336, 368, 369, 381
Roma 69, 81, 85, 95, 99, 129, 179, 182, 188, 193, 260
Romantic Agony, The (Praz) 190, 374
romantism : şi biologie 155 ; ~ lui Byron şi Scott 202 ; ~ lui Chateaubriand 182–183 ; în concepţia lui Marx despre Orient 164–166 ; ~ lui Flaubert şi Nerval 190–191 ; ~ german 78–79, 265 ; şi islamul modern 289–290 ; şi Orientul ca loc exotic 130 ; rădăcini orientaliste în 141–142 ; Schlegel despre Orient ca forma cea mai pură de 109, 148 ; Shaffer despre 29 ; şi teoria fragmentelor 139–140 ; şi variantele postiluministe ale mîntuirii creştine 126–127, 149–150, 164–166, 168–169, 178–179, 182–183, 195–196, 207–208 ; ~ visului orientalist trădat 111, 194–195
Rosetta, Piatra de la 133, 151
Ross, E. D. 234
Rousseau, Jean-Jacques 132, 137, 150, 158, 188
Royal Asiatic Society 55, 90, 110, 175
Rubáiyát of Omar Khayyám (FitzGerald) 203
Rusia 13, 22, 28, 37, 110, 115, 201, 204, 225, 234, 239, 301
Ruskin, John 25, 237

Sachau, Eduard 265
Sacy, Antoine-Isaac, Baronul Silvestre de 19–20, 35, 109, 147, 150, 157, 162, 176, 187, 192, 203, 255, 293, 369–370, 373 ; canonizează Orientul 140–141 ; şi generalizările despre Orient 137, 138, 159–160 ; leagă erudiţia de politică 136, 232–233 ; despre „muzeu" 175–176 ; operă de compilaţie 137–139, 166–168, 292 ; ca pedagog 29, 93–94, 135–140, 140–141, 293 ; primul orientalist modern şi instituţional 29, 93–94, 138–139, 140–142 ; raţionalitatea la 136–137, 140–141 ; şi structurile orientaliste moderne 134, 141–142, 187, 207 ; teoria fragmentelor 139–142, 153, 157, 161, 292–293 ; ca traducător 136, 138, 139
Said, Edward W. 363, 375
Saint-Simon, Conte de 126
Sakuntala (Kalidasa) 109
Saladin 80, 81, 112, 275
Salammbô (Flaubert) 23, 98, 191, 195, 196, 198, 375
Sale, George 75, 129, 178
Salisbury, Lord : *vezi* Cecil
sanscrită 28, 54, 63, 86, 89–90, 107, 109, 132, 147–148, 150, 257, 303
sarazini 71, 72, 85, 112
sassanizi 29, 137
Saud, casa lui 255
Saulcy, Louis-Félicien-Joseph de 180
Saussure, Leopold de 217
Scaliger, Joseph Justus 76
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 158, 161
Schlegel, Friedrich 30, 35, 63, 109, 127, 148, 160, 277, 286, 367, 372
Schopenhauer, Arthur 128, 143
Schwab, Raymond 28, 29, 63, 87–88, 127, 148, 261, 363, 365, 366, 371–372
Scott, Sir Walter 55, 71, 110, 112–113, 168, 179, 202, 276, 368
SEATO 118
Ségalen, Victor 262
Self-Determination and History in the Third World (Gordon) 307, 380
semitice, limbi 55, 62, 85, 86, 99, 109, 144, 148, 150–154, 156–157, 159–160, 240–242, 244–245, 271, 274, 277, 303
semiţi 145, 150, 250 ; demitologizarea ~ de către Smith 244–245 ; se despart în oriental şi orientalist 294–295, 316 ; Doughty despre 247 ; şi mitul arian 110, 277; poziţia retrogradă de studiere a ~ 270–271 ; prezentul şi originile văzute împreună la 243–246 ; Renan despre 152–153, 156, 159–160, 243–244, 252–253, 297–298, 370 ; reprezentaţi publicului occidental 302 ; ca tip reductiv, transindividual 239–244, 248, 249, 279, 297–298, 315. *Vezi şi* antisemitism, arabi,

islam, evrei
Senart, Émile 259
Seven Pillars of Wisdom, The (Lawrence) 248, 377
Shaffer, E. S. 29, 363
Shahid, Erfan 311
Shakespeare, William 44, 75, 82
Shouby, E. 329
Sicilia 71, 86, 313
Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples (Dehérain) 367, 369
Simar, Théophile 371
sionism 38, 231, 279, 287, 295, 303, 311, 313, 315–316, 328, 329, 380
Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History (Polk) 283, 379
Siria 28, 30, 34, 70, 87, 110, 120, 204, 227, 230, 233, 234–235, 287
Smith, William Robertson 244–246, 247, 279, 286, 377
Social Evolution (Kidd) 242
Social Science Research Council 297
Société académique indo-chinoise 228
Société asiatique 55, 63, 110, 136, 175, 229, 257
Société de géographie de Paris 227
Soemmerring, Samuel Thomas von 131
Solon 95
Sorbona 146
Southern, R. W. 67, 72–74, 365, 366
Souvenirs d'enfance et de jeunesse (Renan) 370
Spania 13, 28, 71, 86, 93, 104, 313, 324
spațiu 66–67, 177, 220–223, 229, 243–244
Spengler, Oswald 218
Spitzer, Leo 267
Stanhope, Lady Hester Lucy 188, 255
Statele Unite : ascendență în Est 15–16, 22–23, 28, 36, 115, 118, 299, 303 ; calitatea imperialistă a cunoașterii în 22–23, 302–304, 330–332 ; conștiința Orientului 13, 14, 22–24, 37, 118–119, 262 ; experiență limitată în legătură cu Orientul înainte de al doilea război mondial 298–299 ; ideal de erudiție pură în 21–22, 24–25 ; identitate geopolitică față de Orient 22–24 ; imaginea populară a arabului în 37–38, 294–297 ; interes față de colonizarea sionistă a Palestinei 303, 379–380 ; încrederea orientalistă a ~ 58–61, 118–119 ; și lumea a treia 58–59, 115, 118–119, 330–331 ; lumea arabă satelit al ~ 331–333 ; moștenește tradiția orientalistă 18, 59–61, 118–119, 273, 283–284, 293, 294–302, 304–311, 316–330, 331–333, 379–380 ; și orientalismul 18, 22–24, 26–28, 36, 55 ; pelerini orientali din 202–203, 374 ; relații culturale cu Estul 302–311 ; rolul ~ în Orientul Apropiat 14, 37–38, 303–304, 330–333
Steinthal, Heymann 30, 110
Stendhal 181
Stevens, Wallace 17
Stokes, Eric 224, 376
Storrs, Ronald 207, 247, 255
Structures of Religious Thought in Islam, The (Gibb) 292, 377
Struggle for Existence in Human Society, The (Huxley) 242
studii zonale 14, 65, 117–118, 264, 284–285, 305, 309, 334
sufi, misticism 255, 275, 278, 281
Suleimani preadamici 76
Sumer 132
Sunna 255, 277
Surat 87
Swettenham, Sir Alexander 223
Swinburne, Algernon Charles 191
Sykes, Sir Mark 230, 234, 247
Syrie, La (de Caix) 376
Système comparé et histoire générale des langues sémitiques (Renan) 99

Școala din Atena (Rafael) 80
șiiți 273, 312
științe sociale 334 ; europocentrismul ~ 108 ; interdisciplinare cu orientalismul 118, 314 ; despre Orientul Apropiat 296–302 ; „tipuri" în 268–269; și tradiția autorității asupra Orientului 30, 60–61, 119, 120, 293, 296–302, 305, 330–331

Tableau historique de l'érudition française 138–139, 269
Talisman, The (Scott) 112, 202, 368
Talleyrand–Périgord, Charles–Maurice de 90
Tancred (Disraeli) 17, 113, 180, 202
Tasso, Torquato 75, 188
Temperament and Character of the Arabs (Hamady) 319, 380, 381
Temple, Charles 217
Tentation de Saint Antoine, La (Flaubert) 191, 195, 196, 198, 199, 209, 300, 372, 374, 375
teoria rasială : adoptată de orientalismul latent 216–217 ; ~ a lui Balfour 48 ; bazele biologice ale ~ 216, 240–241 ; cu bazele în tipurile și prototipurile de limbi 240–244, 271 ; și clasificarea în tipuri din secolul al XVIII-lea 131, 132 ; concomitența lingvisticii comparate 110, 158, 240–241 ; ~ a lui Cromer 48–51 ; și empirismul 24–25, 241–243 ; Gibb se opune ~ 286–287 ; și imperialismul victorian 25–26, 216–217 ; invocă generalitatea originilor 243 ; la Kinglake 203–204 ; în lumea clasică 68–69 ; orientalism și 19–20, 26, 33, 38, 46, 55, 103, 107, 108, 118, 164–166, 214, 314, 315–328, 331, 334, 336, 337, 380 ; și palestinianul arab în Vest 38, 294–296 ; produce

Omul Alb 235–237 ; ~ a lui Renan 20, 26, 51, 55, 110, 144–146, 152–154, 156–157, 158, 159–160, 161, 165–166, 180–181, 236, 240–242, 243–244, 297–298, 316, 370, 371–372 ; ~ a lui Schlegel 109–110 ; studii ale ~ 371–372 ; Trilling despre 242
Terminal Essay (Burton) 206
textuală, atitudine 103–104 ; în *Bouvard et Pécuchet* 126, 199–200 ; în *Cambridge History of Islam* 314 ; deziluzia produsă de Orientul modern 111–112, 113–114 ; dialectica susţinerii reciproce în 105 ; în orientalism 105–106, 166–168, 199–200 ; tranziţia la practica administrativă 107, 220, 232–233, 247–248, 255, 262–263
Thackeray, William Makepeace 205
thawra 323–325
Thiry, Jean 91, 366
Thomas, Lowell 252
Tiepolo, Giovanni Battista 130
timp 66–67, 177, 240–241, 243–244
Tocqueville, Alexis de 106
Tournefort, Joseph Pitton de 129
transcaspiană, calea ferată 202
transcendentalişti 299
Tratatul de la Chanak 201
Tratatul de la Nanking 303
Travels in Arabia Deserta (Doughty) 247, 377
Trilling, Lionel 242, 377
truchement 176
True Nature of Imposture Fully Deployed in the Life of Mahomet (Prideaux) 83
Tuchman, Barbara 295
Turcia 70, 75, 110, 193, 227, 230, 233, 247–248, 252, 268
Turgot, Anne-Robert-Jacques 157
Twain, Mark 111, 168, 202, 299
Tyrell, Emmett 296, 379

Über die Sprache und Weisheit der Indier (Schlegel) 30, 109, 148, 367
UCLA 305, 332
Uniunea Sovietică 21, 22, 115, 300, 301. *Vezi şi* Rusia
universităţi arabe 331–332
Untergang des Abendlandes, Der (Spengler) 218
Upanişade 87, 109
utilitarism şi imperialism 224–225

Valéry, Paul 259–260, 261, 377
Valle, Pietro della 70
Varro, Marcus Terentius 155
Varthema, Lodovico di 70
Vatikiotis, P. J. 321–323, 381
Vattel, Emer de 226, 376
Vergleichende Grammatik (Bopp) 147
Verne, Jules 228
Vest : *vezi* Europa, Occident, Statele Unite
Vico and Herder (Berlin) 369
Vico, Giovanni Battista 16, 36, 64, 129, 130, 132, 143, 144, 148, 149, 158
Victoria, Regina 43
Victory (Conrad) 197
Vie de Jésus (Renan) 157
Vigny, Alfred-Victor de 110, 179
Vingt-sept Ans d'histoire des études orientales (Mohl) 63
Visit to the Monasteries of the Levant (Curzon) 205
Vogüé, Marchizul de 181
Volney, Constantin-François de Chasseboeuf 51, 91, 92, 178, 180, 181, 367
Voltaire 87, 103, 367
Vossler, Karl 267
Voyage en Égypte et en Syrie (Volney) 91, 367
Voyage en Orient (Lamartine) 98, 123, 188–190, 374
Voyage en Orient (Nerval) 111, 168, 190–194, 374

Waardenburg, Jacques 219–220, 277, 375, 378
Wafd, partidul 266
Wagner, Richard 143
Waley, Arthur 261
Wandering Scholar, The (Hogarth) 254–255, 377
Warburton, Eliot 179, 205
Weber, Max 268–269, 381
Weil, Gustav 110
Weizmann, Chaim 315
Wellhausen, Julius 218
Weltgeschichte (Ranke) 218
Westlake, John 216–217
Westöstlicher Diwan (Goethe) 30, 63, 165, 166, 373
Whiston, William 86
Whither Islam? (ed. Gibb) 286, 379
Wilde, Oscar 156
Wilkins, Charles 89
William de Tripoli 82
Williams, Raymond 26, 39, 363, 364
Wilson, Woodrow 230, 260
Wolf, Friedrich August 143, 144
Wordsworth, William 127

Xerxes 67, 68

Yeats, William Butler 121, 239, 261, 376
Yemen 120
Yemenul de Sud 120

Zaghlul Paşa, Saad 266
Zend-Avesta 28, 54, 87–88, 109
zoroastrism 132, 241. *Vezi şi* Zend-Avesta

CUPRINS

Avertisment (trad. Ana Andreescu) 9
Introducere 13

Capitolul 1. Domeniul orientalismului
I. Cunoaşterea orientalului 43
II. Geografia imaginativă şi reprezentările sale : *Orientalizarea orientalului* 61
III. Proiecte 84
IV. Criza 103

Capitolul 2. Structuri şi restructurări orientaliste
I. Frontiere retrasate, probleme redefinite, religie secularizată 125
II. Silvestre de Sacy şi Ernest Renan : *Antropologia raţională şi laboratorul filologic* (trad. Doina Lică) 135
III. Ştiinţă şi reşedinţă orientală : *Cerinţele lexicografiei şi ale imaginaţiei* 159
IV. Pelerini şi pelerinaje, britanici şi francezi 177

Capitolul 3. Orientalismul astăzi
I. Orientalism latent şi evident 211
II. Stil, competenţă, viziune : *Materialismul orientalismului* 235
III. Orientalismul anglo–francez modern în plină înflorire 264
IV. Ultima fază 293

Postfaţă la ediţia din 1995 339
Note 363
Indice 383

Seria
CÎMP DESCHIS

Tradusă într-un număr impresionant de limbi de pe glob (arabă, japoneză, franceză, germană, italiană, portugheză, catalană, turcă, sîrbo–croată, spaniolă, suedeză, greacă, rusă, poloneză, norvegiană etc.), **devenită best–seller**, în Suedia bunăoară, „mitizîndu-l" deopotrivă pe autor și editor, **Orientalism** de Edward W. Said este o **carte de referință** în domeniu, redutabilă prin bogăția informațiilor, prin analiza sclipitoare și echidistantă a fenomenului, prin fermitatea argumentelor, prin suplețe metodologică și eleganță stilistică.

Republicată acum [în 1995, după ediția princeps din 1978] cu o postfață substanțială, această extrem de aclamată trecere în revistă a atitudinilor occidentale față de Orient a devenit unul dintre textele canonice ale studiilor culturale.

*

Incitant... pentru oricine este interesat de istoria și forța ideilor.

J. H. Plumb, „The New York Times Book Review"

*

Edward Said vorbește în numele interdisciplinarității, ca și în acela al erudiției monumentale... Deschiderea lecturii [este] uluitoare.

Fred Inglis, „The Times Higher Education Supplement"

AMARCORD
editura amarcord
Preț: 90000 lei
ISBN 973-8208-08-4